ANTICHITA' ALTOADRIATICHE
XXI

ATTI DEL COLLOQUIO INTERNAZIONALE SUL CONCILIO DI AQUILEIA DEL 381

CENTRO
DI ANTICHITÀ
ALTOADRIATICHE
CASA BERTOLI
AQVILEIA

UDINE
ARTI GRAFICHE FRIULANE
1981

ANTICHITÀ ALTOADRIATICHE

XXI

ATTI DEL COLLOQUIO INTERNAZIONALE SUL CONCILIO DI AQUILEIA DEL 381

CENTRO
DI ANTICHITÀ
ALTOADRIATICHE
CASA BERTOLI
AQVILEIA

UDINE
ARTI GRAFICHE FRIULANE
1981

PREMESSA

Il Colloquio sul Concilio di Aquileia del 381 ha avuto contributi legati a temi teologici non particolarmente vicini ai consueti interessi delle nostre «Antichità Altoadriatiche» e può sembrare strano che i suoi «Atti» siano inclusi nella nostra serie.

Ma quel Concilio è l'unico che sia stato tenuto ad Aquileia nei secoli, quel Concilio ha avuto voce dirimente nella vita della Chiesa e ha-dato fama alla città nell'ordine della sua vita ecclesiale, che è poi uno dei temi più legati alla sua vita nella cultura, nella storia, nel patrimonio monumentale. Senza contare che la celebrazione di quel Concilio ha avuto larga eco nella sua vita attuale per concorso di vescovi, di autorità di sacerdoti, di popolo.

Così che, dopo aver organizzato il Colloquio, siamo lieti di riunire qui le comunicazioni che studiosi specialisti francesi, belgi e italiani vi hanno tenuto e legarle come nuovo volume dell'iniziata terza decina, al compimento dei dieci anni di attività editoriale del Centro di Antichità Altoadriatiche di Aquileia.

MARIO MIRABELLA ROBERTI
Direttore del Centro

AQUILEIA
6 - 7 maggio 1981

INDICE

AQUILEIA

Maria Grazia Mara

BIBBIA E STORIA NEL IV SECOLO

Molteplici fattori convergono per far luce sul quadro storico in cui si colloca il Concilio che in questi giorni verrà ricordato da studiosi insigni. Oltre al dovuto interesse per i fattori politici economici sociali e militari mi pare si possa e si debba prestare una maggiore attenzione al posto che la Scrittura e la sua interpretazione assumono, proprio in questo periodo, per caratterizzare il fattore religioso, anch'esso presente, e non certo in secondo piano rispetto agli altri già menzionati.

Dopo un breve riferimento al panorama storico di un ventennio (364-384), vorrei rilevare alcuni dati concernenti l'incidenza della Bibbia nel problema dell'arianesimo, nella coscienza che la chiesa prende di se stessa e le relazioni che instaura con l'impero.

Gli eventi che nel rapporto col cristianesimo segnano la politica imperiale nei venti anni che precedono il Concilio di Aquileia, interessano fondamentalmente la divisione tra impero d'oriente e d'occidente, la diversità di fede di chi è preposto all'una o all'altra parte dell'impero e, di conseguenza, il diverso rapporto che chi governa stabilisce con cattolici, ariani, omeusiani, a seconda di circostanze personali, di pressioni di gruppi, di situazioni militari da fronteggiare.

È del 364 la morte di Gioviano e la successione di Valentiniano che, associando al governo il fratello Valente, riserva per sè solo l'impero d'occidente. L'azione politica esercitata dai due fratelli in campo religioso se è la stessa nei confronti dei pagani, si diversifica nei riguardi dei cristiani, non solo perchè è diversa la loro fede, ma anche perchè è diverso il principio a cui si ispirano. Valentiniano, pur aderendo al credo niceno, riteneva di non doversi occupare di controversie teologiche, ma del mantenimento della pace nell'impero. Il principio della neutralità era avvalorato anche dalla affermazione che, essendo laico, non gli era lecito giudicare in questioni di

fede (1). Accettò quindi che tornassero al credo niceno i vescovi di Italia, Gallia, Spagna e Illiria, ma non vi costrinse Ursacio, Valente e Germinio.
In oriente la situazione si presentò, ben presto, notevolmente diversa. Non solo Valente abbracciò la fede ariana, ma ne divenne un convinto difensore contro omeusiani e niceni. I primi, che nel concilio di Lampsaco (2) avevano ribadito la necessità di usare il termine *homoiousios* per indicare la distinzione delle persone divine, furono esiliati; nè migliore sorte toccò ai niceni che, in virtù dell'editto del 365, furono costretti a riprendere la via dell'esilio.

Proprio questa situazione segna l'avvicinamento degli omeusiani all'occidente e concretamente a papa Liberio. Ne fa fede la missione di Eustazio di Sebaste, Silvano di Tarso e Teofilo di Castabala recatisi in occidente (ca. 365-366) per ottenervi la protezione di Valentiniano e di Liberio. Solo con quest'ultimo si mettevano in contatto, e il rapporto che ne scaturiva determinava, in qualche misura, una dipendenza da Roma (3).

Non è il caso di seguire le vicende degli omeusiani al loro ritorno in oriente, dall'approvazione del concilio di Tiana in Cappadocia, alla mancata realizzazione del progettato concilio di Tarso (366), per l'intervento presso Valente dell'ariano Eudossio di Costantinopoli. Basterà ricordare che proprio mentre niceni ed omeusiani avrebbero potuto godere di una distensione grazie alle imprese militari che tenevano occupato Valente, nuove divisioni sorgevano in campo teologico sulla questione della divinità dello Spirito Santo. Forse proprio il periodo di distensione consentiva una ulteriore riflessione sul rapporto esistente tra lo Spirito Santo e il Padre e il Figlio, nel tentativo di dare una risposta alle domande concernenti la consustanzialità, la somiglianza, la dipendenza creaturale dello Spirito Santo; come e da chi egli procedesse.

Anche se solo verso il 380 i pneumatomachi opereranno come

(1) SOZOM *Hist. eccl.* VI, 7. Per la parte storica di questa relazione cfr. G.Bardy, *Il tramonto dell'arianesimo* e G. Bardy-G.R. Palanque, *La vittoria dell'ortodossia, in Storia della Chiesa,* vol. III, Torino 1961-2 pp. 299-348 e 349-373.
(2) Sulla datazione del concilio di Lampsaco (primavera o autunno 364) cfr. H.M. GWATKIN, *Studies of arianism,* Cambridge 1900, pp. 275-276.
(3) Cfr. SOZOM., *Hist. eccl.* VI, 10; SOCR., *Hist. eccl.* IV, 12. Cfr. breve sintesi in M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo,* Roma 1975, p. 395 n. 45.

gruppo, è in questo periodo di pace politica che si accentueranno le premesse delle divisioni dottrinali. Basterà pensare che uno dei sostenitori della non divinità dello Spirito Santo sarà proprio quell'Eustazio di Sebaste, uomo di spicco tra gli omeusiani e grande asceta, che a Roma aveva chiesto la protezione di Liberio a nome degli orientali. Eustazio non insegnava che lo Spirito Santo fosse una creatura, ma non dichiarava nemmeno che era Dio.

Terminata la guerra gotica (fine del 369), in occasione della nomina dell'ariano Demofilo a successore dell'ariano Eudossio di Costantinopoli, ha inizio una nuova persecuzione di Valente nei confronti di quanti non aderiscono all'arianesimo ([4]). Nell'orazione 25ª Gregorio di Nazianzo descrive con vivacità questa persecuzione di carattere eminentemente religioso ([5]), estesa a tutto l'oriente con l'intento di estorcere ai vescovi l'adesione al simbolo di Rimini-Costantinopoli. Uno dei personaggi di maggior rilievo con cui Valente dovette misurarsi fu Basilio di Cesarea, la cui fermezza, manifestata nel colloquio con l'inviato di Valente, risalta nella narrazione dell'episodio fatta dal Nazianzeno ([6]).

Nel frattempo, all'interno della grande chiesa le diversità teologiche tra oriente ed occidente non riuscivano a ricomporsi. Un esempio significativo di tale difficoltà è dato dallo scisma di Antiochia, in cui Melezio, in esilio per decisione dell'imperatore, si vede contrapposto non solo un vescovo ariano ma anche il vescovo cattolico Paolino. Nè le varie ambascerie tentate da Basilio perchè Melezio fosse riconosciuto da Roma giunsero a buon fine. Se l'intesa tra oriente ed occidente non era stata mai facile, ora che non si parlava più la stessa lingua e non si usavano più le stesse espressioni, le difficoltà erano divenute maggiori. È quanto testimonia una lettera di Girolamo a Damaso ([7]) in cui anche un uomo della sua cultura mostra di non comprendere l'esatto significato dei termini ipostasi e *ausia* e quindi della formula orientale tre ipostasi-una *ousia.* E il

([4]) Per l'elezione di Demofilo cfr. LENAIN DE TILLEMON, *Mèmoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* Paris 1693-1712, t.VI, pp. 793-794. Per la persecuzione cfr. SOZOM, *Hist eccl.* VI, 14; BASILIO, *ep.* 243; GREGORIO NAZ., *orat.* 25e 43.

([5]) GREGORIO NAZ., *orat.* 25

([6]) GREGORIO NAZ., *orat.* 20,49-50

([7]) GIROLAMO, *ep.* 15,3-4

problema del linguaggio e della terminologia, che in qualche modo manifesta una diversa preoccupazione teologica, si concreta nella opposizione tra chi è sulla linea di Roma e chi se ne discosta. Così Marcello di Ancira, vicino al sabellianesimo, contrario agli orientali, muore in comunione con Roma; mentre Melezio di Antiochita, fedele alla fede nicena, esiliato per questa fede, rimane non gradito a Roma, che gli contrappone Paolino, consacrato vescovo da Lucifero di Cagliari (8). Difatto, Roma continuava a sostenere chi confessava, in ambito trinitario, la formula una *natura* - tre *personae*, disposta a tollerare gli eccessi sull'unità di Dio (Marcello e Pietro), piuttosto che quell'ortodossia orientale che non rinunciava a sottolineare la realtà, oltre che di una *ousia*, anche di tre ipostasi (Basilio e Melezio).

È in questo periodo che la situazione politica dell'impero d'oriente subisce dei cambiamenti che si ripercuotono sugli avvenimenti religiosi.

La pressione da parte degli Unni sui Goti, il loro conseguente stanziamento sul territorio dell'impero, il trattamento inflitto ad essi da Valente e la ribellione che ne seguì (376), sono tutti fatti che si collocano all'origine di quel provvedimento con cui vennero revocate le sentenze di esilio contro i niceni, a due anni di distanza dalla battaglia di Adrianopoli e dalla fine di Valente nel 378. Graziano, che dal 375 governava l'occidente (in accordo con il fratello Valentiniano II), affidava allora a Teodosio l'impero d'oriente. Ancora una volta avvenimenti politici e religiosi appariranno strettamente connessi. Infatti Graziano e Teodosio sono di fede nicena e ciò consentirà a Graziano di compiere politicamente quei passi che avranno come risultato la sconfitta dell'arianesimo in occidente, dove i cattolici si erano venuti progressivamente consolidando fin dal 364, grazie alla neutralità di Valentiniano, prima, e alla operante fede nicena di Graziano poi. Nel 373 la sede episcopale di Milano era passata ad un vescovo cattolico della tempra di Ambrogio e questi nel 376 interveniva nell'Illirico per ottenere la nomina del niceno Anemio come successore dell'ariano Germino (9). Queste

(8) Per l'elezione di Paolino cfr. THEOD.,*Hist. eccl.* III, 5; RUF.,*Hist. eccl.* I, 27; SOCR., *Hist. eccl.* III, 9; SOZOM., *Hist. eccl.* V, 12

(9) Cfr. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris 1918,

due sconfitte dell'arianesimo in occidente indicano come le forze cattoliche fossero già più forti di quelle ariane. Ed è significativo, in tal senso, il mutato atteggiamento di Graziano dal 378 in poi, quando si affida ad Ambrogio per essere iniziato alla conoscenza dei problemi dottrinali allora sul tappeto. La condiscendenza di Graziano alle suggestioni di Ambrogio dà luogo a una serie di concrete disposizioni a favore dei cattolici, come il rescritto imperiale del 378, che su domanda del concilio romano prescrive le norme per l'intervento del braccio secolare e le leggi del 3 agosto 379 e 22 aprile 380 con cui viene proscritta l'eresia ([10]).

Anche in oriente si fa strada, con Teodosio, una politica favorevole ai cattolici. È del 380 (27 o 28 febbraio) l'editto che richiede ai sudditi di professare «la religione che l'Apostolo Pietro insegnò ai Romani anticamente e che ora è professata dal pontefice Damaso e da Pietro di Alessandria» ([11]). Date queste disposizioni di Teodosio, Graziano poteva compiere con facilità un atto meramente politico, la cui finalità era però religiosa: chiedere ed ottenere la restituzione di quelle province dell'Illirico orientale in cui si trovavano gli ariani Palladio di Ratiaria e Secondiano di Singidunum. Se al grande concilio ecumenico di Costantinopoli del 381 potevano essere demandati problemi dottrinali e giuridici di portata universale, al concilio di Aquileia, convocato da Graziano, voluto e dominato dalla figura di Ambrogio, spettava fondamentalmente il compito di deporre i vescovi Palladio e Secondiano.

Questi, i brevi riferimenti a un quadro politico per altro assai noto da cui emergono gli stretti rapporti che si stabiliscono, nell'ultimo trentennio del IV secolo, tra avvenimenti politici e avvenimenti religiosi. Per ciò che concerne l'autorità imperiale, se esercita un peso rilevante la fede nicena o ariana che l'imperatore abbraccia, essa diviene determinante in virtù del potere che l'imperatore o si arroga per ratificare le elezioni episcopali, per esiliare e sostituire vescovi non graditi o mette a disposizione di gruppi di pressione per conseguire lo stesso scopo. In un modo o nell'altro tale potere

pp.309-310. Per l'influsso esercitato da Ambrogio, cfr. J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris 1933, pp. 48-49

([10]) Cfr. *Cod. Theod.*, XVI,V,5

([11]) Cfr. *Cod. Theod.*, XVI,I,2

non solo giunge a modificare il quadro dei vescovi dell'impero d'oriente e d'occidente, incidendo sulla fede e sulla catechesi del popolo, ma tende a conferire all'imperatore una reale autorità in ambito religioso ([12]).

Per ciò che concerne la chiesa, se permangono elementi di frattura o di chiara separazione tra il suo ruolo e quello dell'impero, molti di questi stessi elementi sono indicativi di una sua presa di coscienza del posto che la storia della chiesa incomincia ad avere nella storia dell'impero ([13]).

In un secolo come il IV, in cui la storia romana si avvia a diventare cristiana nella sua forma costituzionale ([14]), mi pare importante ricordare che se da una parte non tutto è ancora realmente cristiano - la politica antipagana di Ambrogio lo dimostra - dall'altra gli elementi cristiani che tale storia tende ad assumere e ad elaborare nella sua cultura, provengono da quei Padri della chiesa che hanno, come fonte e punto di riferimento del loro pensare operare e scrivere, la Bibbia. È quanto vorremmo verificare attraverso una rilettura di quei tre fenomeni caratterizzanti il IV s. a cui abbiamo fatto cenno all'inizio: arianesimo, donatismo, rapporto chiesa/impero.

* * *

Quanto la Bibbia sia stata al centro della polemica ariana è a tutti noto. Veri e propri dossiers scritturistici di cui esistono solo studi parziali ([15]), corredano la tesi ariana della creaturalità del Figlio, che viene però confutata dai cattolici sia con quelle stesse citazioni scritturistiche, sia con altre che vengono aggiunte. Così gli ariani, confermandolo con *Eb.* 1,4, utilizzano *Pr.* 8,22: «Il Signore

([12]) Sulle disposizioni che vietavano l'intervento dell'autorità imperiale in ambito religioso, cfr. 2Concilium antiochenum, c. 12; MANSI II,1314; A. DUMAS, s.v. *Juridiction ecclésiastique,* in Dict.droit canonique VI, p. 239

([13]) Su questo argomento rinvio al chiaro e significativo studio di S. CALDERONE, *Questioni eusebiane,* in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità,* Messina 1980, pp.135-157

([14]) Cfr. S. MAZZARINO, *L'impero romano,* Bari 1973, vol. I, p.168

([15]) Come ha osservato giustamente R. GRYSON, *Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée,* Paris 1980, p.177 n.1, non esiste ancora uno studio sistematico e completo sull'utilizzazione della Scrittura durante la controversia ariana. I singoli studi dedicati a questo argomento saranno citati di volta in volta.

mi ha creato inizio delle sue vie per le sue opere», che considerano tra i più probanti della loro tesi, e quei passi dai quali la presenza dei κτίζειν e ποιεῖν faceva loro dedurre che il Figlio fosse stato creato, fatto dal Padre.

Con tale significato citavano *Att.* 2,36: «Sappiate dunque con certezza tutta la casa di Israele, che Iddio ha fatto (ἐποίησεν) Signore e Cristo questo Gesù che voi avete crocifisso» ed *Eb.* 3,2: «Gesù... che è stato fedele a colui che lo ha fatto (ποιήσαντι)». Anche in *Rom.* 8,29 e *Col.* 1,15 gli ariani trovavano la conferma della creaturalità del Figlio, grazie alla espressione paolina «primogenito (πρωτότοκος) fra molti fratelli»; «primogenito (πρωτότοκος) di tutta la creazione» ([16]). Per Ario la non uguaglianza tra il Padre e il Figlio sarebbe stata proclamata da Cristo stesso in *Gv.* 4,28: «Il Padre è più grande di me» ([16a]) e si troverebbe in tutti quei passi neotestamentari che presentano il Cristo, il Figlio di Dio, soggetto alla sofferenza, all'ignoranza, all'apprendimento, alla crescita e quindi alla possibilità di alterazione. Anche i passi che indicano l'unicità di Dio, come *Deut.* 6,4: «Ascolta, Israele, il Signore Dio tuo è uno solo»; *1 Tim.* 2,5: «Infatti uno solo è Dio, uno solo anche il mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù»; *Gv.* 17,3, in cui Cristo afferma che «solo vero Dio» è il Padre, e *Mc.* 10,18 in cui è detto che «nessuno è buono se non il solo Dio» ([17]), fanno parte del dossier ariano.

Inoltre, alla luce di *1 Cor.* 1,24: «Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio», essi interpretano *Ps.* 103,21 scorgendovi la dichiarazione che Cristo è una delle potenze create.

L'interpretazione di questi stessi passi è ben diversa nella contemporanea tradizione della grande chiesa che, se per *Pr.* 8,22-25 non solo dà significati più articolati ai verbi creare, generare, stabilire ([18]), ma riferisce tutto il passo alla economia della incarnazione ([19]), per altri passi controversi chiarisce e illumina il loro significato

([16]) Cfr. M. SIMONETTI, *Sull'interpretazione patristica di Prov. 8,22,* in *Studi sull'Arianesimo,* Roma 1965, pp. 9-97

([16a]) Cfr. M. SIMONETTI, *Giovanni 14,28 nella controversia ariana,* in *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten) Münster s.d., pp. 151-161

([17]) Cfr. M. SIMONETTI, *La crisi... cit.,* p. 52

([18]) Cfr. M. SIMONETTI, *Sull'interpretazione... cit.,* p. 33 e ss.

([19]) Cfr. M. SIMONETTI, *Sull'interpretazione... cit.;* p. 38 e ss.

mediante continui riferimenti ad altri testi scritturistici. Nella polemica antiariana prende corpo il principio atanasiano secondo cui il fine della Bibbia, considerata nella sua globalità e in cui ogni passo va letto alla luce degli altri, è quello di proclamare la divinità e l'umanità di Cristo (20). Non va dimenticato, inoltre, il peso che la citazione di *Gv.* 10,30: «Il Padre ed io siamo uno», ha avuto nella controversia trinitaria (21).

Per mostrare come la questione ariana, che investe il IV s. e lo supera, pur presentando molteplici risvolti politici (22), chiamando continuamente in causa un fitto tessuto di citazioni scritturistiche dichiari quanto essa sia di sua natura eminentemente religiosa, basterà ricordare il II° e il III° trattato atanasiano contro Ario, il *De Trinitate* di Ilario, con particolare riferimento al III libro, e gli scolii ariani sul concilio di Aquileia (23) che di recente hanno avuto una nuova pubblicazione. Queste opere, di parte cattolica e ariana (24), mediante il continuo e organico ricorso a citazioni scritturistiche, indicano che è la Bibbia il punto di riferimento e di confronto delle tesi che si sostengono.

* * *

Al IV secolo appartiene anche quella riflessione più sistematica che la chiesa fa su se stessa grazie al contributo recato da due grossi fenomeni: il monachesimo e il donatismo. Sotto la spinta della persecuzione, della esigenza di integrità di fede e di costumi, tale riflessione era già avviata nel secolo precedente; ma è nel IV s. che la mutata situazione politica consente e favorisce posizioni più articolate e scontri più definiti. Alla figura del martire e alla comu-

(20) Cfr. B. DE MARGÉRIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux,* Paris 1980, p. 138 e ss.

(21) Cfr. T. E. POLLARD, *The exegesis of John X 30, in the early Trinitarian controversies,* in «NTS» 3 (1957) pp. 334-349; *Exegesis of the Scripture and the Arian controversy,* «The Bulletin of the John Rylands Library» 41 (1959) pp. 414-429

(22) Cfr. Y. CONGAR, *Le monothéisme politique et le Dieu Trinité,* in «Nouv. Rév. Theol.» I (1981) pp.3-17

(23) Cfr. R.GRISON, *Scolies...cit.*

(24) Cfr. R.GRISON, *Les citations scripturaires des oeuvres attribuées à l'évêque arien Maximinus,* in «RB» 88 (1978) pp. 45-80

nità delle origini [25] si guarda con nostalgia e se ne tenta, in qualche dimensione, il recupero.

Sul fenomeno del monachesimo, nonostante il suo grande interesse storico per il periodo di cui ci occupiamo e anche per la città in cui ci troviamo, non mi soffermerò perchè da una parte può apparire ovvio il suo ricorso alla Scrittura e dall'altra può essere meno visibile, in un primo approccio, il confronto che tale fenomeno stabilisce con il potere politico. Preferisco soffermarmi sul donatismo, che radicalizza esigenze e nostalgie che sono la denuncia di concrete situazioni storiche.

Il donatismo non è così estraneo all'arianesimo come si potrebbe pensare. Basterà ricordare che dopo il concilio di Serdica del 343 i vescovi orientali di fede ariana avevano cercato degli interlocutori proprio nei donatisti [26], inviando a Donato copia della loro lettera sinodale.

Al di là del rapporto che si stabilisce nell'Africa romana tra eresia ariana e scisma donatista, il modo di affrontare e di risolvere il problema è lo stesso. Anche nello scisma donatista è alla Scrittura che si fa ricorso; questa volta per verificare quale sia la vera chiesa e di conseguenza dove si trovino la validità e l'efficacia dei sacramenti. Un interessante dossier scritturistico è offerto dalla confutazione ai *Tractatus* di Parmeniano fatta da Ottato di Milevi nelle due edizioni della sua opera, la prima dell'inizio del 364 e la seconda posteriore al 384 [27]. Più tardi, agli inizi del 400, le citazioni biblico-donatiste saranno raccolte nel *De unitate ecclesiae* da Agostino il quale, come già Ottato, affermerà che molti testi utilizzati dai donatisti indicano proprio la chiesa cattolica [28]. Alla Scrittura ci si riferisce [29] per provare e consolidare le diverse posizioni intorno

a) alla natura della vera chiesa

[25] Per il richiamo alla comunità primitiva cfr. P.C.BORI, *Chiesa primitiva.*

[26] Cfr. A. PINCHERLE, *Vita di sant'Agostino,* Bari 1980, pp. 127-129. Per il donatismo in genere cfr. W.H.C. FREND, *The donatist Church,* Oxford 1952

[27] OTTATO, *De schism. donat.;* cfr. A. PINCHERLE, *Vita... cit.,* p. 130

[28] Per questo argomento cfr. A. PINCHERLE, *L'ecclesiologia nella controversia donatista,* in *Ricerche Religiose* 1 (1925) pp. 35-55

[29] Cfr. DELIA AMBROSIUS, *La Scrittura nella controversia donatista. Florilegi Biblico-donatisti e Biblico-agostiniani,* tesi dattiloscritta della Pont. Univ. Gregoriana 1963-64

b) alla presenza o assenza di peccatori in essa
c) all'esercizio della disciplina ecclesiastica
d) all'origine dello scisma e alle sue conseguenze
e) alla validità e all'efficacia dei sacramenti
f) al rapporto chiesa/impero.

Una cinquantina di passi vengono estrapolati dal loro contesto per indicare nel vescovo l'*angelus* che presiede alla chiesa (*Gv.* 5,4); per segnalare come vera e legittima quella chiesa che, sposa di Cristo (*Cant.* 6,8), doveva essere unica e immacolata (*Ef.* 5,27) e per indicare che è l'Africa la nuova terra del Signore (*Cant.* 1,6; *Lc.* 18,8). Per i donatisti i cattolici erano eretici perchè «figli degli adulteri» (*Sap.* 3,16); «figli empi» dei quali non c'è da rallegrarsi se si moltiplicano (*Eccl.* 16,1); rami strappati dall'albero (*Rom.* 11,17-20); tralci recisi dalla vite, che è il Signore (*Gv.* 15,1-6). Essi non potranno più offrire i loro sacrifici (*Os.* 9,4) e, come il ruscello tagliato fuori dalla fonte, sono destinati a inaridire (*Cant.* 4,15; *Is.* 19,7). Da queste premesse derivava per i donatisti il rifiuto di ogni rapporto con i cattolici (*Num.* 16,26; *1 Cor.* 5,11; *2 Gv.* 10; *2Tim.* 2,16-17), perchè ritenuti eretici. Osserviamo che le citazioni di *Os.* 9,4 e *Num.* 16,26 erano state già usate da Cipriano ([30]) per esortare i fedeli a non avere comunione con i peccatori e con il loro sacrificio. Inoltre i donatisti ritenevano di essere tra quei pochi si trovavano sulla stretta via che conduce alla vita (*Mt.* 7,14).

Anche per Ottato, però, la presenza del vescovo nella chiesa, che è sposa di Cristo, unica e immacolata, è nota caratteristica della vera chiesa. Ma, aggiunge Ottato, Parmeniano non ha saputo individuarla. Mediante altri passi della Scrittura, che si sommano ai precedenti, Ottato afferma che la chiesa è universale (*Lc.* 24,47) ed è formata di buoni e di cattivi; che tutti gli uomini sono peccatori perchè l'unico a non esserlo è Dio (*1 Gv.* 1,8) e ciò è confermato, fra altri testi, dalla petizione del *Pater:* «rimetti a noi i nostri debiti» ([31]). Alla separazione che Parmeniano vorrebbe fin da quaggiù, tra puri e impuri, tra santi e peccatori, Ottato risponde ricordando la parabola del grano e della zizzania (*Mt.* 13, 24-31); che su questa terra crescono assieme, che neppure agli apostoli è dato di separare,

([30]) CIPRIANO, *ep.*67,3
([31]) Cfr. A.PINCHERLE, *L'ecclesiologia...cit.*, p. 45

perchè occorre attendere il tempo della mietitura. Il *Liber regularum* di Ticonio (ca. 392), il più antico manuale di ermeneutica biblica redatto in occidente, che con le sue regole si propone di facilitare la comprensione allegorica della Scrittura e ritenuto da Agostino così importante da riportarne dettagliatamente il contenuto nel III libro del *De doctrina christiana* ([32]), indica, con eloquenza, quanto interesse vi sia per la Scrittura e per la sua interpretazione nella seconda metà del IV s.

Inoltre è proprio lo scisma donatista a condurre, oltre che ad una riflessione sulla natura della chiesa, ad un approfondimento del rapporto chiesa/impero. Se a Donato erano attribuite le parole: «cosa ha da fare l'imperatore con la chiesa?» ([33]) e il movimento donatista richiedeva l'assoluta separazione tra chiesa e impero, ad Ottato è dovuta una delle espressioni più favorevoli all'impero che la storia del cristianesimo ricordi: «non lo stato è nella chiesa, ma la chiesa è nello stato» ([34]). Pur tenendo conto del calore della polemica, l'espressione è singolare. Il pensiero di Ottato è nuovamente nel solco della grande tradizione quando egli afferma, richiamandosi all'insegnamento di Paolo (*1 Tim.* 2,2), che la vera chiesa non è in contrasto con le autorità civili e prega per tali autorità.

* * *

Il fenomeno del donatismo ha mostrato con quanta forza si imponesse, su basi nuove, il rapporto chiesa/impero nel secolo di cui ci occupiamo.

La riflessione sulla posizione del cristiano nei confronti dell'autorità civile si era già manifestata nel II e III s. con Ireneo, Teofilo, Tertulliano, Origene. Il punto di partenza del loro discorso è, ancora una volta, scritturistico. Per mostrare che da Dio proviene l'autorità che emana leggi ed esercita la giustizia, vengono citati i testi di : *Sap.* 6,1-11; *Pr.* 8,15-16; *Dan.* 2,37;4,22; *Lc.* 22,25-26; *Att.* 5,29;25,8-12; *1 Cor.* 6,1-6;7,23; *Gal.* 4,31; *1 Tim,* 2,2; *Tit.* 3,1-2; *1 Pt.* 2,13-17. Con *Os.* 8,4 si avverte che non sempre è secondo Dio la designazione della persona che tale autorità incarna. Ma le cita-

([32]) Per l'importanza dell'opera ticoniana cfr. P. CAZIER, *Le Livre des règles de Tyconius. Sa transmission du De doctrina christiana aux sentences d'Isidore de Séville,* in «*Rev. Aug.*» 19 (1973) pp. 241-261

([33]) OTTATO, *De schism. donat.* III, 3

([34]) OTTATO, *lit.*

zioni che ricorrono più frequentemente sono quelle di *Mt.* 22,21 (Mc. 12,13-17; *Lc.* 20.21-25) e di *Rom.* 13,1-7 (35).

Il testo di *Mt.* 22, 21 presenta l'utilizzazione da parte di farisei ed erodiani di una loro controversia per cogliere in fallo Gesù: è lecito o meno pagare il tributo a Cesare? L'interesse degli studiosi per il *logion* «rendete dunque a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» è testimoniato da una abbondante letteratura che offre interpretazioni diverse. Il *logion* è visto come un rimprovero ai giudei perchè antepongono interessi terreni al regno di Dio (36); come un atto di riconoscimento dell'impero romano (37); come l'assunzione da parte di Cristo di un atteggiamento neutrale nei confronti di un fatto politico (38); come una azione «pacificamente rivoluzionaria» nei confronti del «cesarismo» e della «concezione teocratica del giudaismo» (39).

L'esame delle interpretazioni pre-costantiniane di *Mt.* 22,21 consente di individuare nel versetto una catechesi sul rapporto dei cristiani col mondo, catechesi che si basa fondamentalmente sull'invito alla conversione. Tale conversione è vista come debito da saldare con la realtà del mondo, di cui Cesare è figura; come restituzione dell'uomo a Dio, di cui egli porta l'immagine, attraverso l'abbandono di ogni idolatria e il progressivo riconoscimento dell'unica sovranità e paternità di Dio (40).

(35) Il problema di una possibile dipendenza di Paolo dal *logion* di *Mt.* 22,21 è ancora dibattuto. Cfr. K. ROMANIUK, *Il cristiano e l'autorità civile in Rom. 13,1-7*, in «Riv.Bibl» XXVII (1979) pp. 261-269

(36) M. DIBELIUS, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, in «Sitzungsbb. Heidelberg Akademie» 1941/42, p.3

(37) E. STAUFFER, *Christus und die Caesaren*, Hamburg 1952-3, p. 141

(38) S. MAZZARINO, *L'Impero romano*, vol. I, Bari 1973, pp. 165-168

(39) G. BARBERO, *Il pensiero politico cristiano. Dai Vangeli a Pelagio*, Torino 1962, p. 79

(40) Per l'interpretazione pre-costantiniana di *Mt.* 22, 21, ricordiamo: IGNAZIO, *Ad Magn.* 5,1: «abbandonare la via che porta alla morte, quella degli infedeli di questo mondo, per avere, mediante Cristo, l'impronta del Padre»; IRENEO (*Adv. haer.*,III,8,1,) in cui il *logion* significava liberarsi dalla schiavitù del peccato; TERTULLIANO, (*Adv. Marc.* IV,38 e *De idol.* 15) per il quale restituire a Cesare le sue monete equivale ad acquistare quella libertà che consente di restituire l'uomo al Creatore; CLEMENTE ALESS. (*Eclogae proph.* XXIV) dove il testo di Matteo signi-

Dalla metà del IV s. l'interpretazione del *logion* sembra riferirsi, in modo più puntuale, alla riflessione sui rapporti chiesa/impero ([41]).

Una prima testimonianza significativa della utilizzazione di *Mt.* 22,21 in tale senso, si trova nella lettera di Ossio di Cordova a Costanzo, riportata da Atanasio nella *Historia arianorum* ([42]) del 356. Ossio vi afferma la sovranità dello stato nelle cose temporali, ma al tempo stesso proclama l'assoluta indipendenza della chiesa nei confronti dello stato in materia di fede. Egli scrive a Costanzo: «Non immischiarti negli affari della chiesa e non darci ordini in proposito. Impara piuttosto tu da noi circa tali questioni. Dio ha dato a te il governo dell'impero e ha affidato a noi le cose della chiesa. E come chi cerca di sottrarti l'impero si oppone a Dio che così ha disposto, così anche tu temi di renderti colpevole di grave reato se cerchi di impadronirti dell'autorità della chiesa. È scritto: 'Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio'. Come a noi non è lecito esercitare il comando sulla terra, così tu imperatore, non hai potere di offrire il sacrificio».

L'Ambrosiaster cita *Mt.* 22,21 mentre commenta la *lettera ai Romani* ([43]), per esortare i cristiani a pagare le tasse come segno di quella sottomissione allo stato, che è voluta da Dio. L'Ambrosiaster non parla esplicitamente di una totale compenetrazione tra stato e chiesa, nè allude alla sottomissione di una autorità all'altra,

fica abbandonare la figura dell'uomo terrestre (Cesare) perchè l'uomo immagine di Dio si volga a Lui; *Paed.* II,1,14, dove la moneta simboleggia l'avidità e la cupidigia che si dà via per rendere a Cesare quello che è di Cesare; ORIGENE (*In Matth.* 17,28) spiega che restituire a Cesare vuol dire restituire al principe di questo mondo ciò che gli appartiene, deponendo ogni malizia, per poter rendere a Dio quell'uomo che gli appartiene.

([41]) Rimangono ancora nel solco di una interpretazione pre-costantiniana: TITO DI BOSTRA (*Lukasscholien,* in *TU,* n.f., VI, 1901, p.234), per il quale all'uomo, in cui ci sono due immagini, l'una visibile e l'altra invisibile, Dio non chiede il denaro ma la fede, perchè altro è la salvezza dell'anima altro è il tributo materiale; ILARIO (*Comm. in Matth.* 23,1-2), che esorta i cristiani a non trattenere nulla di ciò che appartiene a Cesare, per essere più liberi di dedicarsi corpo, anima e volontà a Dio.

([42]) ATANASIO, *Historia arianorum* 44

([43]) AMBROSIASTER, *Comm. in Rom.* 13,6

come invece fa Ottato, ma limitandosi al solo commento della prima parte del versetto, valorizza la dipendenza civica del cristiano indicando l'autorità politica, nella persona del sovrano, con l'espressione *quasi vicarius Dei.* Collegando *Mt.* 22,21 e *Rom.* 13,6 l'Ambrosiaster scrive: «È questo il motivo per cui pagate le tasse; perchè i magistrati sono ministri di Dio per adempire a questo ufficio. Perciò..si devono pagare i tributi, anche quelli che riguardano il fisco, perchè gli uomini si sentano sottomessi e sappiano che non sono liberi, ma agiscono sotto una autorità che è da Dio; essi, infatti, sono soggetti al loro principe, il quale è vicario di Dio, così come i principi sono soggetti a Dio, come dice il profeta Daniele: 'Dio ha il dominio sul regno degli uomini, ed Egli lo dona a chi vuole' (*Dan.* 4,14). Perciò anche il Signore dice: 'Restituite a Cesare quello che è di Cesare'. All'autorità, dunque, dobbiamo essere soggetti come a Dio, e la prova della nostra sottomissione è il pagamento del tributo» (44).

La teoria del sovrano come «quasi vicario di Dio», che compare un'altra volta nell'opera di questo singolare autore (45), non ha in lui ulteriori sviluppi e può forse essere spiegata con una possibile origine giudaica dell'Ambrosiaster e quindi con una sua concezione monarchica della storia.

Il commento più esteso a *Mt.* 22,21, nella seconda metà del IV s., è quello composto da Ambrogio nel 386 (46) per rispondere all'ordine di Valentiniano II relativo alla consegna di alcune chiese agli ariani. Il quadro storico dell'episodio evangelico che contrappone i giudei e Cristo è trasferito da Ambrogio al suo tempo mediante l'equivalenza giudei/ariani, Cristo, chiesa cattolica o Ambrogio stesso. Il vescovo di Milano commenta: «...per occupare le basiliche possono forse presentare una moneta di Cesare? nella chiesa io riconosco una sola immagine, quella del Dio invisibile, di cui disse Dio stesso: 'Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglian-

(44) AMBROSIASTER, *l.c. it.*

(45) AMBROSIASTER, *Quaest. Vet. et Nov. testamenti*, 91,8: «Rex enim adoratur in terris quasi vicarius Dei». Sull'argomento cfr. ROBERT W. e ALEXANDER J. CARLYLE, *Il pensiero politico medioevale*, I, Bari 1956,pp. 169-171 e M. MACCARRONE, *Vicarius Christi, Storia del titolo papale*, in *Lateranum* n.s. XVIII» (1952) pp. 36-40

(46) AMBROGIO, *Sermo contra Auxentium*, 30-36

za' (*Gen.* 1,26). Non fu dunque risposto umilmente da parte nostra? Se egli chiede il tributo non lo rifiutiamo. I fondi della chiesa sono soggetti a tributo, egli ha il potere di esigerlo; nessuno di noi lo contesta. I sussidi per il popolo possono effondersi a beneficio dei poveri: non si sollevino motivi di odio per quanto concerne i campi; se li portino via, se così piace all'imperatore; per parte mia non glieli dono, ma non mi oppongo... Che cosa ci può essere, dunque, di più conforme all'obbedienza che il seguire l'esempio di Cristo...E se egli (Cristo) è obbediente, accettino l'insegnamento di obbedienza al quale noi aderiamo, dicendo a coloro che eccitano l'odio dell'imperatore contro di noi: 'Diamo a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio'. Il tributo a Cesare c'è, non lo si nega; ma la chiesa è di Dio e non deve essere aggiudicata a Cesare; poichè non può essere diritto di Cesare il tempio di Dio. La qual cosa nessuno può negare che sia detta con onore per l'imperatore. Cosa c'è infatti di più onorifico per l'imperatore che l'essere detto figlio della chiesa?..L'imperatore è infatti dentro la chiesa, non al di sopra».

* * *

Un ulteriore contributo alla riflessione sul rapporto chiesa/impero reca, come abbiamo detto, il passo di *Rom.* 13,1-7 e la sua interpretazione. Ricordiamo alcune espressioni del passo di Paolo: «Ognuno sia soggetto alle autorità superiori poichè non c'è autorità che non venga da Dio e quelle che esistono sono disposte da Dio: perciò chi si oppone all'autorità, resiste all'ordine stabilito da Dio. Coloro che resistono attirano la condanna sopra se stessi, poichè quelli che comandano non devono esserci di timore per le azioni buone, ma per quelle cattive... Essendo ministra di Dio (l'autorità) deve punire chi opera male...dovete pagare anche le imposte perchè sono pubblici funzionari di Dio quelli addetti... a tale ufficio. Rendete a ognuno dei magistrati quanto è dovuto: a chi l'imposta, l'imposta... a chi l'onore, l'onore».

Non mi soffermo sull'abbondante bibliografia che in questi ultimi trent'anni si è occupata dell'argomento. Rinvio all'ultimo studio di Juan Picca, *Romanos 13,1-7. Un texto discutido*, Roma 1980, non solo per l'aggiornata raccolta bibliografica, ma anche perchè offre un esauriente quadro storico sulla interpretazione della pericope paolina: dallo studio del Bauer del 1930 (ristampato nel 1967)

([47]) a quello del Barnikol del 1961 ([48]), che basandosi sul silenzio dei due primi secoli, fino al 180, nei riguardi di *Rom.* 13,1-7, ritiene il passo una interpolazione posteriore; a quello più recente di Pier Franco Beatrice, che limita l'interpolazione ai versetti 6a-7b ([49]), addebitando alla 'nascente apologetica... la lettura politica» di tutto il passo ([50]).

Per l'arco di tempo di cui ci occupiamo, un posto di rilievo è dovuto allo studio del Werner Affeldt ([51]) che analizza alcuni commenti latini del periodo patristico (Ambrosiaster Agostino Pelagio) prima di passare ai commenti medioevali che costituiscono l'oggetto specifico dell'opera.

Questi brevi rinvii, scelti tra numerosi altri che si sarebbero potuti fare, sono testimonianze eloquenti dell'interesse suscitato dal brano paolino e delle problematiche che ad esso si ricollegano.

Qualche ulteriore osservazione non mi pare superflua. Paolo non sembra tanto preoccupato di impartire un insegnamento sulla natura e sull'origine del potere civile, quanto piuttosto di invitare i cristiani alla sottomissione a tale potere, forse per accentuare la differenza dai giudei. Anche apologisti come Teofilo e Tertulliano confermano, con sfumature diverse, la lealtà dei cristiani verso l'impero. Teofilo ([52]) sottolinea che al re è dovuto l'onore non l'adorazione; Tertulliano ([53]) motiva tale lealtà affermando che il re è a Dio secondo e solo a lui inferiore.

Con Ireneo, sotto la pressione della confutazione gnostica, l'interpretazione si articola maggiormente; l'origine del potere non

([47]) W. BAUER, *Yedermann sei untertan der Obrigkeit,* in «Mitteinlungen des Universitätsbundes Göttingen» XI/ 2(1930) pp.1-17, ristampa W. Bauer, *Aufsätze und Kleine Schriften,* Tubinga 1967, pp. 263-284

([48]) E. BARNIKOL, *Römer 13. Der nicht paulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung von Römer 13, 1-7,* in «TU» 77 (1961) pp. 65-133

([49]) P.F. BEATRICE, *Il testo paolino sullo Stato nel dibattito degli ultimi quarant'anni,* in *Vita e pensiero* 55(1972) pp. 829-850; *Il giudizio secondo le opere della legge e l'amore compimento della legge. Contributo all'esegesi di Rom. 13,1-10,* in «Studia Patavina» 20 (1973) pp. 491-545

([50]) P.F. BEATRICE, *Il giudizio... cit.,* p. 543

([51]) W. AFFELDT, *Die weltiche Gewalt in der Paulus-Exegese,* Göttingen 1969

([52]) TEOFILO, *Ad Autol.* I, 11

([53]) TERTULLIANO, *Ad Scapul.* II,7

è diabolica, come gli gnostici affermano, ma viene da Dio, anche se è strettamente collegata con il peccato ([54]).

Un approfondimento ulteriore si trova nel commento di Origene a *Rom.* 13,1-7 ([55]). L'Alessandrino sembra cogliere nei cristiani una domanda: come può provenire da Dio una autorità che li perseguita? La risposta segna l'inizio di quella distinzione tra origine e uso dell'autorità su cui il IV s. tornerà più volte. L'autorità concessa al potere civile è simile alle facoltà di cui gode l'uomo: l'origine è da Dio, l'uso concreto che ne viene fatto è dall'uomo. I Padri della chiesa che commenteranno il testo di Paolo quando l'imperatore sarà cristiano arricchiranno ulteriormente le riflessioni di Ireneo e di Origene.

L'Ambrosiaster, primo commentatore occidentale di *Rom.* 13, dopo Ireneo, ritorna sul tema concernente l'origine divina dell'autorità e sulla situazione di peccato del mondo per fare del *princeps* un *minister poenarum* ([56]). Tale *princeps,* che è stato detto *quasi vicarius Dei,* è anche chiamato *imago Dei.* Questo titolo sembra all'autore che scaturisca dal testo di Paolo che egli così commenta:'San Paolo chiama *principes* quei governanti che sono creati per riformare la vita degli uomini e per impedire le forze ad essa contrarie; ed essi sono immagine di Dio, affinchè tutti siano sottoposti ad uno solo» ([57]).

Ma proprio l'uso del titolo *imago Dei* per indicare l'imperatore

([54]) IRENEO, *Adv. haer.* V, 24, 1-3

([55]) ORIGENE, *Comm. in Rom.* 9,26 -29

([56]) AMBROSIASTER, *Comm. in Rom* 13,1-7. Secondo R. DENIEL, *Omnis potestas a Deo. L'origine du pouvoir civil et sa rélation à l'Eglise,* in «Rech. Sc. Rel.». 56(1958) pp. 43-85, tale interpretazione stabilirebbe le basi del diritto divino della monarchia teocratica e universale (p.49).

([57]) AMBROSIASTER, *Comm. in Rom. 13,3.* Quanto sia singolare il pensiero dell'Ambr. appare con evidenza quando si ricorda che l'espressione *imago Dei* per Tertulliano, Clemente e Origene indica semplicemente il cristiano. AMBROGIO *(Sermo contra Auxentium 30-36)* lo applica all'uomo presente nella chiesa. Nell'*Exp. evang. sec.Lucam IX,* 34-36 Ambrogio chiama Cristo *imago Dei,* mentre sottolinea la diversità esistente tra l'immagine di Dio e quella del mondo. Anche nell'*Opus imperfectum in Matthaeum, hom. 42* è presente tale distinzione: «Imago Dei non est in auro depicta, sed in hominibus figurata. Numisma Caesaris, aurum est: numisma Dei, homo».

faceva sorgere delle domande, che l'Ambrosiaster stesso pone e a cui risponde.

Non si doveva dire di ogni uomo che era *imago Dei*? Come poteva allora una immagine comandare ad altre immagini? Nella risposta l'Ambrosiaster conveniva che non era infatti naturale che l'uomo fosse sottomesso ad un altro uomo, ma suggeriva che poteva essere naturale che il governo umano fosse a immagine della monarchia divina: così del re si poteva dire che 'porta l'immagine di Dio come il vescovo porta quella di Cristo' ([58]).

Ambrogio riprende i versetti di *Rom.* 13,1-4 quando commenta una delle tentazioni subite da Cristo nel deserto, secondo la narrazione di *Lc.* 4,5-6: «Il diavolo poi, conducendolo con sè gli mostrò in un attimo tutti i regni della terra, e gli disse: 'Io ti darò tutta questa potenza e la loro gloria perchè è stata data a me e io la dò a chi voglio'». Per spiegare dove risieda la contraddizione tra l'origine divina dell'autorità, affermata da *Rom.* 13,1, e il potere che il diavolo esercita su tale autorità secondo *Lc.* 4,5-6, il vescovo di Milano mostra come, in pratica, ogni potere umano finisca col soggiacere all'ambizione e al male. Afferma quindi che da Dio proviene l'istituzione dell'autorità, non il suo conferimento nè l'uso che ne viene fatto. È nel conferimento e nell'uso che possono interferire le potenze del male e l'ambizione personale. Per cui Ambrogio precisa che solo chi usa bene del potere è *Dei minister* ([59]).

Egli sposta ogni valutazione dal discorso sul principio dell'autorità a quello sulle persone che di fatto tale autorità incarnano. Questa riflessione di Ambrogio sull'autorità, completa il pensiero precedente sui rapporti chiesa/impero in cui abbiamo visto il vescovo di Milano determinare gli ambiti delle rispettive competenze facendo ricorso al testo sacro.

Non va dimenticato, e in modo esauriente è stato dimostrato dal Pizzolato ([60]), il posto che la Scrittura, «come luogo della continua presenza di Dio», occupa nel pensiero e nell'attività pastorale

([58]) AMBROSIASTER, *Quaest. Vet. et Nov. testam.* 35
([59]) AMBROGIO, *Exp.evang.sec.Lucam* 4,29-30
([60]) L.F. PIZZOLATO, *La Scrittura nella dottrina esegetica di s. Ambrogio,* in *Ambrosius Episcopus,* Milano 1976, pp. 393-426; *La dottrina esegetica di s. Ambrogio,* Milano 1978

di Ambrogio, e che proprio qui, ad Aquileia nel 381, si traduceva nella espressione: *Anathema illi qui divinis Scripturis addit aliquid aut minuit* ([61]).

È opportuno osservare ancora che Ambrogio, pur con adattamenti concreti dovuti alla situazione occidentale, al suo temperamento e alla sua cultura romana, ripropone il pensiero dei Cappadoci: di Basilio, che afferma la legittima istituzione dell'autorità, ma sottolinea la stretta relazione esistente tra il valore giuridico dell'autorità e la giustizia con cui essa opera ([62]); di Gregorio di Nazianzo, che afferma la superiorità della chiesa sullo stato in virtù del parallelismo anima/corpo, chiesa/impero ([63]).

* * *

Quanto fin qui detto mi pare possa contribuire ad indicare l'importanza avuta dalla Bibbia nel IV s., confermando il carattere fondamentalmente religioso di eventi storici quali il donatismo e l'arianesimo, anche quando tale carattere è divenuto catalizzatore di esigenze diversissime: culturali, economiche, sociali, politiche ([64]). È emerso, inoltre, come la presenza della Bibbia non sia stata solo decisiva per il sorgere e lo sviluppo di determinati fenomeni; la Scrittura, infatti, proprio grazie al suo intersecarsi con gli eventi

([61]) Cfr. *Gesta conc. Aquil.* 36

([62]) BASILIO, *Hom. in prov.* 2. Sul pensiero di Basilio cfr. G.F. REILLY; *Imperium and sacerdotium according to St. Basil the Great,* Washington 1945

([63]) GREGORIO NAZ., *Orat* 17. Le *ep.* 152 e 153, dirette a Teodosio, contengono l'esposizione della sua teoria sui due poteri, la prima, e l'esempio di una applicazione concreta, la seconda. Cfr. J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze Théologien,* Paris 1952, particolarmente il cap. *Eglise et Empire dans la correspondance de saint Grégoire de Nazianze,* pp. 429-432.

([64]) Per il donatismo, tra tanti studi, basta ricordare l'articolo di F. MARTROYE, *Une tentative de révolution sociale en Afrique, Donatistes et Circoncellions,* in «Revue des questions historiques» LXXVI (1904), pp. 353-416 e LXXVII (1905) pp. 5-53, il cui pensiero veniva in parte ripreso da E. Buonaiuti, *Il Cristianesimo nell'Africa romana,* Bari 1928, capp. IV-V e poi da J.P. BRISSON, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine, de Septime-Sévère à l'invasion vandale,* Paris 1958. Per l'arianesimo mi pare significativo il recente articolo di Y.CONGAR, *Le monothéisme...*cit., che richiama lo studio di E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem,* Leipzig 1935.

storici e talvolta grazie alla loro spinta, è divenuta essa stessa oggetto di sempre nuove interpretazioni e di ulteriori approfondimenti. È quanto hanno indicato le interpretazioni patristiche di *Mt.* 22,21 e *Rom.* 13,1-7. Inoltre la novità di interpretazioni e le valenze diverse di un medesimo passo scritturistico che si sono delineate, se da una parte hanno mostrato le connessioni politiche e culturali di cui portano tutto il peso, dall'altra hanno messo in luce come proprio quei passi citati fossero ritenuti un valore assoluto, normativo, in cui le parti in causa si riconoscevano quando si trattava di affermazioni teologiche, ecclesiali, pastorali. Esse consentono ancora di constatare come il continuo riferimento alla Bibbia da parte dei Padri fosse possibile perchè i cristiani del IV s. cercavano proprio nella Scrittura la Parola da incarnare nella vita teologale, ecclesiale e civile. Con ragione si può dire quindi che la «vittoria del cristianesimo è stata una vittoria della Bibbia» ([65]).

Questi riferimenti e queste indicazioni hanno voluto solo iniziare un discorso su Bibbia e storia, che dovrà farsi più ampio e organico onde mostrare, puntualmente, l'incidenza della Scrittura e della sua esegesi nella storia delle idee e nella stessa storia politica.

([65]) E. DOBSCÜTZ. *The Influence of the Bible on Civilisation*, Edinburgh 1914 p. 28.

Roger Gryson

LES SOURCES RELATIVES AU CONCILE D'AQUILÉE DE 381

Les sources relatives au concile d'Aquilée sont, d'une part, les actes du concile et les six lettres qui émanent du concile, d'autre part, les scolies ariennes relatives au concile, connues jusqu' à présent sous le titre impropre de *Dissertatio Maximini,* qui ne peut convenir au mieux qu'à une partie seulement d'entre elles. Ces deux sources ou, si l'on préfère, ces deux ensembles de sources nous font connaître respectivement le point de vue nicéen et le point de vue arien sur le concile. Pour ce motif déjà, le concile d'Aquilée constitue un cas privilégié. Il est rare qu'on ait l'occasion d'entendre de façon aussi claire le son de cloche des vaincus. Bien souvent, nous ne connaissons la doctrine des personnages réputés hérétiques qu'à travers la réfutation de leurs adversaires. J'ajoute qu'il est exceptionnel qu'on ait conservé le procès-verbal détaillé d'un concile de l'antiquité. Le concile d'Aquilée représente le premier cas de ce genre. Trente ans plus tard, nous avons conservé en partie le procès-verbal de la conférence de Carthage de 411 entre catholiques et donatistes. Nous avons également des procès-verbaux relativement détaillés pour les conciles généraux à partir du Ve siècle. En dehors de ces cas, nous n'avons la plupart du temps conservé que les canons et les symboles, c'est-à-dire le résultat final des délibérations conciliaires, mais nous ne connaissons pas dans son détail le déroulement de celles-ci.

La plupart des données que nous avons à propos du concile d'Aquilée dépendent en fin de compte d'un seul manuscrit, qui est actuellement conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris dans le fonds latin sous le n° 8907. C'est ce manuscrit qui est à l'origine de la tradition textuelle des actes du concile, et c'est dans ce manuscrit que figurent les scolies ariennes sur le concile. S'il avait disparu à la fin de l'antiquité, comme beaucoup d'autres, nous saurions sans doute qu'il s'est tenu un concile à Aquilée durant l'épiscopat de saint Ambroise, mais nous ne saurions pas grand'chose de ce qu'il

s'y est passé. Il s'agit d'un beau manuscrit en écriture onciale de la première moitié du Ve s., qui est probablement originaire de l'Italie du Nord, qui a appartenu au moyen âge à l'abbaye de Saint-Père de Chartres, où il se trouve dès le XIe s., et qui est passé ensuite dans la bibliothèque du chapitre cathédral de Chartres, avant d'être confisqué à la Révolution française au profit de la Bibliothèque Nationale. Ce manuscrit est un recueil d'écrits nicéens relatifs à la controverse arienne. Il contient le *De Trinitate* d'Hilaire et deux petites oeuvres du même auteur, puis les deux premiers livres du *De fide* d'Ambroise, qui constituent la première édition de cet ouvrage et qui ont une tradition manuscrite indépendante, et enfin les actes du concile d'Aquilée. Les scolies ariennes se trouvent dans les marges en regard du *De fide* et des actes du concile.

1. *Les actes du concile*

Je n'ai pas étudié personnellement le problème des actes dans sont détail, car les actes ont été traditionnellement édités avec la correspondance d'Ambroise, étant donné qu'ils apparaissent dans les manuscrits à la suite de deux lettres synodales dont la rédaction a été attribuée à Ambroise; et au moment où j'ai commencé à m'occuper des sources relatives au concile d'Aquilée, l'édition critique de la correspondance d'Ambroise était en cours dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* publié par l'Académie de Vienne. Elle avait été confiée au P. Otto Faller, qui avait encore pu publier avant sa mort les six premiers livres de cette correspondance. Lorsque j'ai demandé à M. Rudolf Hanslik, à la fin de 1972, où en était la publication des livres restants, il m'a répondu que le P. Faller avait achevé la plus grosse partie du travail, et que la mise au point ne serait qu'une question de mois, de sorte que la publication pouvait être attendue pour l'année suivante. Je ne me suis donc pas inquiété des actes, pensant pouvoir disposer bientôt d'une édition critique moderne. Nous sommes en 1981, et cette édition n'a pas encore vu le jour; on nous la laisse espérer maintenant pour la fin de la présente année. Les prévisions de M. Hanslik étaient certainement trop optimistes, et Mme Michaela Zelzer, qui a accepté de reprendre le travail du P. Faller, s'est vue contrainte, devant le nom-

bre et la variété des problèmes rencontrés, à différer de plus en plus la publication. Elle a publié dans l'entretemps une série de travaux préliminaires, notamment une communication faite en 1978 à l'Académie de Vienne sous le titre *Probleme der Texterstellung im zehnten Briefbuch des heiligen Ambrosius und in den Briefen extra collectionem.* Elle a bien voulu me communiquer également le texte provisoire de son édition des actes, avec la collation des manuscrits. C'est sur cette base que j'ai publié moi-même le texte des actes dans mon édition des scolies ariennes, car il était pratiquement indispensable de l'y donner en complément et il était décidément impossible de reprendre le texte des mauristes. Mon texte ne concorde pas tout à fait avec celui de Mme Zelzer, comme on pourra le constater lorsque paraîtra l'édition de Vienne, à moins, bien entendu, qu'elle ne l'ait modifié dans l'entretemps. Il sera temps de s'expliquer alors sur les divergences qu'on pourra relever entre eux.

Outre le manuscrit de Paris, dont j'ai déjà parlé, les actes du concile figurent dans huit manuscrits, tous localisés actuellement dans le quart nord-ouest de l'Europe continentale, à savoir:

- deux mss. du IXe s., dont un à Paris, l'autre à Montpellier;
- deux mss. du XIe s., l'un à Berne, l'autre à Bruxelles;
- deux mss. du XIIe s., l'un à Douai, l'autre à Paris;
- un ms. du XIIIe s., à St-Omer;
- un ms. du XVe s., à Bruges.

Tous ces manuscrits dépendent du *Parisinus latinus 8907.* Ils ont en commun, en effet, une faute remarquable qui a son explication dans ce manuscrit: il s'agit d'une addition interlinéaire mal insérée dans le texte par un copiste ultérieur. Quelques autres fautes de copie communes montrent, en outre, qu'ils dépendent tous d'une même copie du *Parisinus,* qui se situe entre le Ve et le IXe s. et qui n'a pas été conservée. Les manuscrits du IXe s. suivent de près le texte du *Parisinus,* qui est d'assez mauvaise qualité, comme nous le verrons dans un instant. Les manuscrits postérieurs ont été corrigés, et ils le sont de plus en plus à mesure qu'on avance dans le temps; les éditeurs précédents ne connaissaient pas le *Parisinus* et se sont fondés sur les manuscrits les plus récents. Toutes les corrections des manuscrits tardifs peuvent s'expliquer comme des conjectures; il n'y a aucune évidence de ce qu'ils auraient recueilli l'apport d'une branche indépendante de la tradition du texte.

Il y a cependant au moins un témoin des actes qui est indépendant de la copie figurant à la fin du *Parisinus:* c'est le texte qui sert de lemme à Maximinus dans son commentaire figurant en tête des scolies. Ce texte contient environ le cinquième de la totalité des actes, ou plutôt de la partie conservée des actes, car la copie du *Parisinus* s'interrompt avant la fin de l'interrogatoire du second accusé et ne rapporte pas la condamnation qui a suivi; cela n'est pas dû à une perte dans le *Parisinus,* mais à la volonté du copiste lui-même ou au fait que son modèle n'allait pas plus loin; en tout cas, le texte s'achève avant la fin d'une page.

Le mauvais état du texte des actes dans le *Parisinus,* nonobstant la très haute antiquité de ce manuscrit et dès lors la très courte distance chronologique qui le sépare de l'original, s'explique par deux causes principales. Tout d'abord, le modèle dont s'est servi le copiste devait être écrit dans une minuscule cursive difficile à lire, comme en témoignent un certain nombre de confusions caractéristiques (p. ex. *iuuituri* pour *dubitari*), ce qui serait impossible en onciale). Mais surtout, les actes sont au point de départ un sténogramme pris au vol, et on sait à quel point les *notae* sont susceptibles d'entraîner des méprises. Elles n'ont pas la précision de nos systèmes de sténographie modernes. Elles sont plutôt une sorte d'aide-mémoire permettant à l'auditeur de reconstituer après-coup un discours qu'il vient d'entendre. Elles demandent à être mises au net immédiatement après ou, en tout cas, le plus tôt possible, et il semble bien qu'elles soient personnelles: il n'est pratiquement pas possible de relire les notes d'un autre; chacun a un peu son système, tout en s'inspirant des mêmes principes généraux. Le système le plus couramment utilisé comporte un signe principal pour évoquer le radical, et un signe annexe pour évoquer la désinence. Je dis à dessein «évoquer», car le signe principal ne comporte pas toutes les lettres du radical, mais seulement les plus significatives, en procédant par contraction ou par suspension. Quant aux signes annexes, il s'agit d'accents, de points, de crochets, de petites boucles, de sorte que dans les deux cas, les confusions possibles sont très nombreuses. Dans un texte comme les actes, où tout est dans les nuances, parfois exagérément subtiles, qui séparent la position des théologiens en présence, cette situation entraîne de nombreuses erreurs, et on a souvent du mal à reconstituer la teneur exacte des paroles prononcées.

Puisque tous les manuscrits conservés dépendent en fin de compte du seul *Parisinus latinus 8907,* la seule chose qu'on puisse faire est de tenter de corriger au mieux ce texte déjà très corrompu, en s'inspirant avec prudence: 1° des corrections que plusieurs mains successives ont apportées dans le manuscrit lui-même; 2° des corrections judicieuses introduites dans les manuscrits plus récents par les réviseurs médiévaux; 3° du texte qui sert de lemme à Maximinus dans les scolies, pour la partie des actes qu'elles ont conservée; 4° des conjectures des éditeurs précédents.

2. *Les scolies ariennes*

Les scolies ariennes figurent dans les marges du *Parisinus* en regard du *De fide,* d'une part, et des actes du concile, d'autre part. Dans les deux cas, le texte marginal s'interrompt avant la fin des oeuvres en regard desquelles il apparaît. Nous nous trouvons donc non pas devant un texte unique, mais devant deux textes, et ces deux textes ne sont pas deux morceaux d'une oeuvre unique, mais des écrits différents.

Les scolies sont malheureusement en très mauvais état. Les marges d'un livre sont la partie qui se dégrade le plus vite; si elles existent, c'est justement pour préserver le texte, et les notes qui s'y trouvent sont mal placées pour affronter les siècles. En outre, ce texte a été reconnu au moyen âge comme hérétique et a été systématiquement gratté, de façon à le rendre illisible. Au XIXe s., il a été badigeonné successivement à la teinture de galle, puis avec de l'acide chlorhydrique, dans l'espoir de faire réapparaître les caractères effacés. A la même époque, il a également été rogné par un relieur, et les marges ont été amputées sur les trois tranches. C'est dire qu'il est aujourd'hui bien difficile à lire.

Redécouvertes au XIXe siècle, les scolies ont été éditées partiellement par Georg Waitz en 1840 et complètement par Friedrich Kauffmann en 1899. Cette édition est très mauvaise, et c'est la raison pour laquelle je me suis appliqué à en donner une meilleure, qui a paru l'an dernier dans la collection «Sources chrétiennes». J'ai publié en même temps, avec Léon Gilissen, une étude paléographique sur les acolies, accompagnée d'un facsimilé complet, ainsi qu'une concordance du texte.

Que trouve-t-on dans les scolies? Il faut distinguer, comme je l'ai dit, le premier et le second texte. Le premier texte, ce sont des commentaires d'un évêque arien, nommé Maximinus, à propos de deux écrits: d'abord les actes du concile d'Aquilée, puis une lettre d'Auxentius, évêque arien de Dorostorum, dans laquelle celui-ci expose la doctrine et évoque la carrière de son père spirituel Ulfila, l'apôtre des Goths. Maximinus commence par expliquer, phrase par phrase, les actes du concile, mais il n'est guère inspiré, et assez rapidement, ce commentaire tourne court. Il ne couvre guère que la dixième partie des actes. L'auteur, ne trouvant plus rien à dire, renonce bientôt à recopier purement et simplement les actes et, dans une phrase importante sur laquelle nous reviendrons, il renvoie au texte de ceux-ci, en signalant qu'il se trouve plus loin dans le manuscrit. Il indique brièvement quel est l'enjeu du débat entre Ambroise et Palladius autour de la lettre d'Arius, débat dans lequel, dit-il, Palladius a défendu la doctrine traditionelle de l'Eglise, et il annonce qu'il va reproduire les professions de foi d'autres évêques qui ont illustré cette doctrine. En fait, la seule profession de foi que nous trouvons dans la suite est celle d'Ulfila, qui vient à la fin d'un long fragment d'une lettre d'Auxentius, son disciple, où celui-ci résume sa docctrine et retrace sa vie. Cette lettre inspire à Maximinus de nouveaux commentaires à propos du dernier voyage d'Ulfila à Constantinople, en vue d'un concile qui fut truqué après sa convocation par les nicéens, comme cela avait été le cas, dit-il, à Aquilée. Puis le texte s'interrompt, cette fois définitivement. Encore une fois, l'auteur n'est pas allé au bout de son projet, il ne tient pas ce qu'il avait promis.

La critique littéraire montre que l'auteur de ces commentaires n'est autre que l'évêque arien Maximinus qui eut avec saint Augustin à Hippone, en 427/428, une discussion publique sur la doctrine trinitaire dont le procès verbal a été conservé. C'est la *Collatio Augustini cum Maximino arianorum episcopo*, dont le texte se lit au t. XLII de la *Patrologie latine* de Migne, et dont une nouvelle édition est en préparation pour le *Corpus christianorum*. Cette discussion avait été voulue par le comte Sigisvult, commandant en chef des troupes gothiques qui avaient été envoyées en Afrique du Nord pour mater la révolte de Boniface. Il est possible que Maximinus ait accompagné ces troupes en qualité d'aumônier militaire, si l'on peut dire, mais il n'est certainement pas lui-même un goth, contrai-

rement à ce qu'on a souvent répété. Dom Capelle, dans un article publié dans la *Revue Bénédictine* en 1922, a également cru pouvoir attribuer à Maximinus les homélies et les traités contenus dans le ms. LI de la Bibliothèque Capitulaire de Vérone, dont je prépare actuellement une nouvelle édition pour le *Corpus christianorum*. Je ne suis pas convaincu que cette attribution soit fondée, et je suis même certain que pour plusieurs de ces oeuvres, elle ne l'est pas.

Venons-en maintenant au deuxième texte marginal contenu dans le ms. de Paris en regard des actes du concile d'Aquilée. On a généralement cru, après Kauffmann, qu'il appartenait à la même oeuvre que le premier, mais ce n'est pas le cas. Il s'agit de fragments de deux oeuvres de l'évêque arien Palladius de Ratiaria, celui-là même qui fut condamné au concile d'Aquilée. Il y a d'abord deux courts fragments de la réfutation du *De fide* d'Ambroise qui fut publiée par Palladius entre la première et la seconde édition de cet ouvrage. Il y a ensuite un long fragment d'une apologie publiée par Palladius peu de temps après sa condamnation au concile d'Aquilée, en conclusion de laquelle il réclame l'organisation d'un débat public entre lui et Ambroise, à Rome, devant un auditoire impartial, et il promet d'être présent partout où il y aura lieu de défendre la saine doctrine. Immédiatement après, Maximinus a ajouté une courte note dans laquelle il rappelle que Palladius et Secundianus se sont rendus à Constantinople en compagnie d'Ulfila, pour faire appel de la condamnation qui les avait frappés à Aquilée, et qu'après avoir obtenu de Théodose la convocation d'un concile général où ils pourraient plaider leur cause dans des conditions équitables, ils ont vu leurs espoirs réduits à néant par l'intervention des nicéens, qui ont fait retirer à l'empereur sa promesse; c'est du moins ce que Maximinus croit lire ou veut lire dans la lettre d'Auxentius.

La phrase des commentaires sur laquelle j'ai attiré l'attention au passage, et qui renvoie le lecteur au texte des actes figurant dans le manuscrit *(legat intus in plenario qui in hoc ipso corpore)*, pose la question de savoir quelle relation le texte marginal entretient avec le manuscrit où il se trouve. Cette phrase n'a évidemment de sens que dans le manuscrit où elle se lit ou bien dans un manuscrit en tout point semblable. Si elle appartient au texte original, cela signifie que nous sommes en présence de celui-ci, et que, dans l'esprit de son auteur, il n'était pas destiné à être recopié, mais seulement à figurer dans ce manuscrit-là. Si cette hypothèse est exclue, nous de-

vons admettre que la phrase en question - ou du moins les mots indiquant que les actes du concile d'Aquilée figurent à l'intérieur du manuscrit dans le corps du texte - ont été ajoutés par le copiste des scolies. Or, rien n'oblige à exclure l'hypothèse d'un original et à corriger la phrase en cause, que nous devons dès lors, en bonne méthode, prendre comme elle se donne. Il est clair que les fragments de Palladius, c'est-à-dire le second texte marginal, à l'exclusion de la note ajoutée, sont une copie; ils contiennent, en effet, de nombreuses fautes de copie évidentes. Mais cela n'est pas vrai pour les commentaires de Maximinus, contrairement à ce qu'a prétendu Kauffmann. Certes, les citations survenant dans les commentaires contiennent des fautes de ce genre, qu'il s'agisse des actes ou de la lettre d'Auxentius. Mais c'est en vain qu'on en cherche dans les commentaires proprement dits. Il y a bien des additions interlinéaires corrigeant le premier jet, mais les fautes d'écriture qui se trouvent ainsi corrigées peuvent s'interpréter comme de simples fautes de plume, qui peuvent échapper également à l'auteur composant son oeuvre, ou au secrétaire travaillant sous la dictée de l'auteur ou reproduisant au fur et à mesure les tablettes que lui passe celui-ci. Rien n'impose de postuler un intermédiaire entre les commentaires tels qu'ils figurent dans le manuscrit de Paris et leur auteur.

En poussant plus loin l'examen paléographique des scolies, je me suis demandé, avec mon collègue Léon Gilissen, lequel des deux textes marginaux, les commentaires de Maximinus ou les fragments de Palladius, avait été consigné dans le manuscrit en premier lieu, et combien de mains s'étaient partagé le travail. On est frappé, au premier coup d'oeil, par l'irrégularité et même la disparité des écritures présentes dans les scolies. Lowe, dans la notice qu'il consacre au manuscrit dans le t. IV des *Codices latini antiquiores*, avait déjà jugé que les notes marginales étaient l'ouvrage de «plus d'un scribe» *(of more than one scribe)*. Quant à nous, nous sommes arrivés à la conclusion qu'il fallait distinguer quatre mains. Les fragments de Palladius ont été transcrits par une seule main, qui est probablement celle d'un copiste de profession, en tout cas une main qui est accoutumée à discipliner son écriture; elle fait preuve d'une relative régularité, en agrandissant simplement le module quand elle constate que la place ne lui fera pas défaut. Les fragments ont été transcrits avant les commentaires, non seulement parce que, dans l'hypothèse contraire, on s'expliquerait mal pourquoi les

commentaires n'auraient pas été mis en regard du texte des actes, mais aussi parce que les commentaires renvoient au fragments comme figurant déjà dans le manuscrit *(textus indicat lectionis qui infra habetur)*. Quant aux commentaires, trois mains se sont relayées pour le transcrire. L'une d'entre elles, qui a commencé le travail et qui en a fait la plus grosse partie, - c'est elle également qui a ajouté la note aux fragments de Palladius, - pourrait être celle de Maximinus, mais cette hypothèse reste une simple possibilité, qu'on ne saurait démontrer. La première main, qui n'est en tout cas pas celle d'un scribe professionel est incapable de contrôler longuement son écriture, pourrait aussi bien être celle d'un secrétaire. Il reste en tout cas que, pour les commentaires et la note, il n'y a aucune distance chronologique entre l'écriture et l'oeuvre, et ceci est intéressant du point de vue paléographique. On peut, en effet, dater l'oeuvre avec une assez grande précision. La note est certainement postérieure à 438, car elle cite deux lois impériales dans la version particulière qu'elles revêtent dans le code théodosien. Et elle n'est pas de beaucoup postérieure à cette date, car Maximinus, qui est déjà évêque en 427/428, au moment de sa discussion avec St. Augustin, a dû mourir dans la seconde moitié du Ve s. Les commentaires également se situent bien vers le milieu du Ve s., car ils supposent une certaine distance par rapport aux faits qu'ils évoquent (le concile d'Aquilée de 381 et la mort d'Ulfila en 383). Pour l'auteur, ces faits se situent *in illo tempore*, «en ce temps-là», dans un passé relativement lontain, et il n'en a qu'une connaissance indirecte et assez approximative, comme le montrent les contresens historiques grossiers qu'il commet.

3. *Valeur historique de ces sources*

Quelle est la valeur historique de ces différentes sources? Je crois que, malgré la suspicion que s'efforce de jeter sur eux Maximinus dans ses commentaires, nous n'avons aucune raison de douter de l'exactitude rigoureuse des procès-verbaux de séance. C'est certainement à tort, par exemple, que Maximinus accuse les rédacteurs nicéens d'avoir déformé les paroles des évêques ariens pour les rendre ridicules, alors qu'on se trouve simplement devant un texte corrompu. Sans doute, on serait plus à l'aise si l'enregistrement et la transcription des débats avaient été faits de façon contradictoire,

comme à la conférence de Carthage de 411. Mais il n'est guère vraisemblable qu'Ambroise, ancien fonctionnaire impérial, ait pris le risque de truquer délibérément un document de caractère officiel, rendant compte d'une discussion qui s'était déroulée devant de nombreux témoins, - en d'autres mots de commettre un faux caractérisé. L'erreur des condamnés était à ses yeux suffisamment manifeste pour qu'il ne fût pas besoin d'user à leur encontre d'artifices douteux. Le témoignage de Palladius concernant la partie officielle des débats du 3 septembre confirme d'ailleurs les actes pour l'essentiel, et il ne saurait leur être opposé pour le détail, notamment à propos de tel argument scripturaire qui apparait ici et non là, car il ne s'agit chez Palladius que d'un résumé, pour lequel celui-ci en est réduit à sa mémoire. Du reste, certaines parties des débats qui, objectivement, n'ont pas tourné à l'avantage d'Ambroise et des nicéens, notamment celle où Palladius dénonce leurs intrigues auprès de l'empereur pour empêcher la réunion du concile général qui avait été projeté, ne sont pas escamotées dans les actes et sont, selon toute apparence, fidèlement reproduites; l'assurance de Palladius, quand il s'avance sur ce terrain, et l'embarras d'Ambroise sont évidents. Il est significatif qu'un historien aussi critique et aussi peu favorable à l'évêque de Milan que M. von Campenhausen n'ait pas douté de la crédibilité des actes. Il n'a pas manqué de relever, à juste titre, l'impression de fraîcheur et de vie qui s'en dégage, le caractère simple et sans apprêt de cette langue parlée où apparaissent plus d'une fois les imperfections caractéristiques de l'expression orale. Il n'exclut pas, toutefois, que les sténographes nicéens aient pu abréger quelque peu certaines interventions des évêques ariens, comme le leur reproche Secundianus. Mais cette réserve ne me paraît pas justifiée. La brièveté, d'ailleurs toute relative, de ces interventions n'est pas imputable aux sténographes. Elle est tantôt l'expression d'une assurance et d'une conviction profonde, qui n'éprouve pas le besoin de se justifier par un long discours, tantôt une façon de se dérober en refusant la discussion ou en se réfugiant dans l'ambiguité, tantôt le fruit du sentiment que les jeux sont faits et qu'il ne sert plus à rien d'argumenter.

Mais si les actes rendent compte exactement, je pense, des paroles qui ont été prononcées lors de la séance officielle, ils ne permettent que très imparfaitement de percevoir l'atmosphère dans laquelle elle s'est déroulée, de reconstituer le cadre dans lequel elle

s'est située, de savoir ce qui a précédé. Sur tous ces points, le témoignage de l'apologie de Palladius est infiniment précieux et irremplaçable. Ce témoignage, qui est celui d'un témoin oculaire, est évidemment de grande valeur. Mais c'est aussi le témoignage de quelqu'un qui est personnellement, passionément et douloureusement intéressé aux faits qu'il rapporte, ce qui incite à quelque méfiance. Néanmoins, ici encore, je ne vois pas de raison, après examen, de douter pour l'essentiel de sa crédibilité. Dans la mesure où ce témoignage recoupe celui des actes, ils concordent, comme je l'ai dit, quand à la substance des paroles prononcées. Les détails supplémentaires qu'il fournit n'ont rien d'invraisemblable, et leur omission dans les actes, qui, je le répète, ne rapportent en principe que les paroles, et non tous les incidents d'audience, n'a rien de surprenant. Beaucoup de ces détails, anodins en soi, mais cependant révélateurs du climat du concile et de l'esprit dans lequel il fut conduit par ceux qui s'y trouvaient en position de force, sont de ceux qui ne s'inventent pas, par exemple le fait qu'un siège particulier avait été réservé à Ambroise, à côté de l'estrade élevée où trônait l'évêque d'Aquilée, le fait que des prêtres nicéens siégeaient pêle-mêle avec les évêques, le fait que Secundianus dut rester debout pendant qu'on l'interrogeait, le fait que de jeunes clercs nicéens injurièrent les évêques ariens à leur entrée dans la salle d'audience, le fait qu'on a contraint ceux-ci à rester dans la salle alors qu'ils voulaient sortir, etc.

En revanche, les commentaires de Maximinus ne nous apportent pratiquement rien de plus concernant les débats et les circonstances du concile d'Aquilée. Maximinus ne connaît le concile d'Aquilée qu'à travers les actes et l'apologie de Palladius, les deux documents dont nous venons de parler. Il est beaucoup trop loin des faits pour nous informer utilement. Certes, il dit avoir eu accès, à Constantinople, à une certaine tradition orale concernant ces faits, mais il commet à leur propos de tels contresens que la crédibilité de sa source elle-même est des plus sujettes à caution.

Gaetano Corti

LO SFONDO DOTTRINALE AMBROSIANO DEL CONCILIO DI AQUILEIA*

Ambrogio, da sette anni vescovo di Milano, recandosi verso il settembre 381 ad Aquileia per il concilio, doveva certamente essere accompagnato da inservienti che portavano bagagli pieni di indumenti, di danaro, di volumi e pergamene, ecc. Ma il bagaglio più necessario e prezioso lo portava Ambrogio dentro di sè, nella sua mente e nel suo cuore; esso conteneva, tra l'altre molte cose, la memoria di quasi tutta la Scrittura, una grande quantità di notizie storiche, di concetti, di principi, di formule, di vocaboli tecnici, di sentimenti e di valutazioni riguardanti la fede ortodossa e le contrapposte eresie dei suoi tempi circa le verità fondamentali del Cristianesimo: la Trinità e l'Incarnazione. La mia relazione vuol essere una specie d'inventario del contenuto di questo secondo bagaglio, che ho designato sinteticamente con l'espressione «sfondo dottrinale ambrosiano del concilio di Aquileia». Su questo sfondo, infatti, si colloca direttamente, si regge e si svolge il dramma del concilio, del quale Ambrogio è stato insieme regista e primo attore.

Dicendo sfondo *dottrinale* intendo escludere dall'ambito della mia relazione la cosidetta *politica antiariana* di Ambrogio, ossia l'azione pratica, coraggiosa e, talvolta, come nel caso del concilio di Aquileia, un po' maneggiona e sbrigativa, da lui svolta durante tutto il suo episcopato, per contrastare ed infine sradicare l'Arianesi-

*** Ho riprodotto il testo integrale della relazione letta, con qualche miglioramento formale e con l'aggiunta di alcune pericopi illustrative, omesse, per economia di tempo, nella lettura della relazione. Per economia di spazio ho soppresso le note a piè pagine, inserendo nel testo i riferimenti ai passi delle opere ambrosiane presi in esame, al Denzinger (segnato con la sigla DS) e all'Enchiridion Patristico (EP) e al volume del Gryson, omettendo ogni altro rimando bibliografico non strettamente necessario.**

mo in tutto l'Occidente. L'insieme della politica antiariana di Ambrogio è ampiamente esposto dalle solide biografie del Palanque, del Dudden, del Paredi, o in apposite monografie. La politica di Ambrogio nella preparazione del concilio di Aquileia e dopo la sua conclusione è dottamente illustrata nel recente volume del Gryson, *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée,* Parigi 1980.

Qualificando come «ambrosiano» codesto sfondo dottrinale, non intendo dire che esso sia originale, tutto proprio di Ambrogio e indipendente da altre fonti. Voglio dire soltanto che mi limito a delinearlo come si presenta nelle opere di Ambrogio. E neppure in tutte, ma soltanto in quelle composte e pubblicate da lui certamente prima del concilio di Aquileia. Ho rinunciato ad utilizzare le glosse ariane pubblicate dal Gryson nel già citato volume, per non tagliare l'erba sotto i piedi del medesimo Gryson e del Prof. Duval, le cui relazioni si intitolano rispettivamente *Le point de vue des Ariens dans le Concile* e *Le point de vue des Nicéens dans le Concile.* E chi, nel Concilio, fu più niceno di Ambrogio? Chi più di lui fu avversato, criticato e persino calunniato dalla sparuta rappresentanza ariana presente al Concilio? Perciò una certa invadenza da parte mia nei campi dei relatori Gryson e Duval temo che sarà inevitabile, per logica di cose. Proprio per ridurre al minimo questa temuta invadenza ho voluto ignorare quasi del tutto, soltanto metodologicamente s'intende, sia gli *Atti* del Concilio, sia *Les Scolies* ariane, elaborando la mia relazione come una documentata informazione sul pensiero di Ambrogio, circa la fede nicena e l'eresia ariana, quale si ricava degli scritti suoi, anteriori alla celebrazione del concilio di Aquileia.

Vedremo in seguito che Ambrogio, già da catecumeno, possedeva, almeno nella sostanza, quel patrimonio dottrinale col quale si recò al Concilio, e che fosse, quindi, sufficientemente informato sulla questione ariana e sugli altri dibattiti trinitarii e cristologici del suo secolo. Ed è legittimo supporre che egli, già da catecumeno e da sempre, avesse fermamente aderito alla fede nicena, e ripudiata la tesi ariana e le diverse sue formulazioni. Tuttavia Ambrogio, da catecumeno, non deve aver fatto gran che mostra in pubblico dei suoi sentimenti religiosi, sia perchè, per indole naturale e per la carica civile che occupava, era portato all'azione e agli aspetti pratici della vita, sia perchè, come magistrato dell'Impero, doveva mantenersi al di sopra della mischia tra niceni ed ariani e uniformarsi alla

posizione neutrale assunta dall'imperatore Valentiniano I. Se egli, nell'opinione pubblica, avesse goduto fama di sostenitore risoluto e battagliero del partito niceno e di accanito avversario del partito ariano, difficilmente avrebbe potuto essere acclamato vescovo, come di fatto lo fu, anche dalla potente fazione ariana di Milano. E forse con questo prudente riserbo si spiega il fatto che Ambrogio, pur svolgendo una intensa attività di magistero pastorale, orale e scritto, nei primissimi anni del suo episcopato, non si sia preoccupato gran che di combattere l'Arianesimo e di inculcare ai suoi fedeli l'attaccamento alla dottrina del concilio niceno, ma si sia dedicato quasi interamente alla riforma morale del clero e del laicato. Sono nati così, dapprima come sermoni orali e poi come redazione scritta dei medesimi, i trattati ascetico=morali *De Virginibus, De virginitate, De viduis,* e, forse prima di ogni altro, il *De officiis ecclesiasticorum,* ai quali si può aggiungere l'orazione funebre, pronunciata in due riprese, a distanza di otto giorni l'una dall'altra, per i funerali e l'ottavario del fratello Satiro: tutti appartenenti ai primi anni del suo episcopato. Ma il neoeletto vescovo avvertì pure lo stretto dovere e l'impellente necessità di estendere ed approfondire il suo sapere teologico, ossia, di perfezionarsi nella conoscenza della Scrittura, considerata, specialmente allora, come la base e la fonte principale del sapere cristiano.

Egli si immerse nello studio esegetico della Scrittura con l'avidità di un famelico e con l'assillante consapevolezza di essere a stento un principiante in materia, come egli amava di professarsi, non senza un vezzo di esagerazione retorica. Con qual'animo egli si dedicasse allo studio della Bibbia ce lo confida lui stesso in uno dei suoi primi trattatelli esegetici, il *De Cain et Abel:* premesso che solo con l'assiduo esercizio si rinvigoriscono le forze del corpo e dello spirito, dichiara: *celestium scripturarum alloquia diu terere ac polire debemus, toto animo et corde versantes, ut succus ille spiritalis cibi in omnes se venas animae diffundat (II, 22).* Uno stimolo ed un mezzo efficacissimo per approfondire la sua conoscenza della Scrittura egli dice di averlo trovato nella necessità e nello sforzo di insegnare agli altri ciò che egli doveva imparare anzitutto per se stesso (De Off. I. 4). Ed eccolo, quindi, tenere subito, appena eletto vescovo, dei corsi di letture bibliche, a cominciare dalla Genesi. Nascono così, oltre il già citato *De Cain et Abel,* il *De Paradiso,* il *De Noe.*

Ambrogio sentì pure il bisogno e la necessità di approfondire la sua conoscenza della tradizione cristiana, mediante l'assidua lettura dei grandi scrittori ecclesiastici, quali un Origene, un Atanasio, un Basilio ed anche il giudeo Filone, per non parlare dei latini. La approfondita conoscenza della Scrittura e della tradizione convinsero sempre più lucidamente Ambrogio che l'eresia ariana, qualunque fosse la sua modulazione (anomeismo, omoiusanesimo) negava la sostanza stessa della fede cristiana; tanto che, cogliendo la favorevole occasione di mutamenti intervenuti al vertice dell'impero, Ambrogio decise di stroncare definitivamente l'arianesimo in Occidente con l'azione pratica e quella dottrinale. Nell'azione pratica rientra appunto il concilio di Aquileia, mentre frutto dell'azione dottrinale è il trattato *De Fide*. Quest'opera non è, come quelle sopra citate, la redazione scritta di precedenti sermoni orali, ma è un trattato vero e proprio, che ufficialmente è presentato come composto a tavolino su richiesta dell'imperatore Graziano il quale in procinto di partire in guerra contro i Goti, acquisiti all'Arianesimo, voleva esser edotto da Ambrogio sul problema della divinità di Cristo, da oltre cinquant'anni dibattuto tra ariani e niceni, ma che era ben altrimente motivato, come vedremo a suo luogo. Questo trattato basterebbe da solo a rappresentare lo sfondo dottrinale ambrosiano del concilio di Aquileia, poichè in esso il problema della divinità di Cristo, in funzione antiariana e più precisamente antipalladiana, è direttamente esaminato in se stesso, con l'intento di darne una soluzione esauriente, mentre nelle opere precedenti tale problema è toccato solo occasionalmente. Il *De fide* è, per così dire, una miniera, mentre gli scritti anteriori contengono soltanto delle pepite del pensiero niceno e antiariano di Ambrogio; pepite disseminate in discorsi di tutt'altro argomento e nei contesti più impensati. Tuttavia, esse meritano di essere raccolte, perchè, proprio nella loro occasionalità ed imprevedibilità, dimostrano quanto fosse attuale e sentito il problema della divinità di Cristo, pomo della discordia tra niceni ed ariani. È quasi una regola generale che i predicatori ecclesiastici, dal papa al capellano di una sperduta parrocchia di montagna, nei loro sermoni, quale che ne sia l'argomento, colgano tutte le occasioni per dire una parola e fare delle allusioni alle questioni morali e religiose del giorno. Se oggi tali questioni sono, per esempio, quella dell'unione delle chiese, della giustizia sociale, dell'aborto, della pena di morte e via discorrendo, ai tempi di Ambrogio

erano problemi di sempre viva attualità, ai vertici e alla base dell'Impero e della Chiesa, quelli che riguardavano la Trinità e l'Incarnazione.

* * *

Passando ora all'inventario del patrimonio dottrinale che Ambrogio portava con sè ad Aquileia, ritengo opportuno ricordare i termini essenziali coi quali, nei secoli III e IV erano posti e diversamente risolti il problema trinitario e quello cristologico. Punto di partenza era il dato scritturistico del trinomio Padre = Figlio = Spirito Santo, ricorrente tale e quale nella formula battesimale prescritta da Cristo e trapuntante parecchi suoi discorsi, per non parlare delle fugaci e disgiunte comparse che quei tre nomi fanno nei libri del V. Testamento. Ben presto la coscienza cristiana si pose il problema: che cosa significano quei tre nomi? Quale realtà soggiace ad essi? Se essi significano tre soggetti divini distinti, pensarono alcuni, si va contro la verità basilare e indiscutibile della unicità e unità dell'essere divino e si ricade nel politeismo, si nega il «Credo in unum Deum»; bisogna assolutamente tener fermo il principio della «monarchia» divina; non resta, quindi, che interpretare quei tre nomi come tre designazioni dell'unico e medesimo soggetto, Dio, in corrispondenza di tre fondamentali aspetti del suo operativo manifestarsi fuori di sè. Così la pensarono Sabellio ed altri. Ma questa soluzione si dimostrava contraria alla Scrittura, la quale troppo chiaramente ed insistentemente lascia intendere che quei tre nomi designano tre distinti soggetti, divinamente sussistenti ed operanti in proprio, sebbene collegati da una stretta concordanza; se quindi si vuol restare fedeli alla Scrittura bisogna mantenere la «triade», a cominciare dalla distinzione tra Padre e Figlio. Che il termine «Padre» designi un soggetto dotato della natura divina, in senso pieno ed assoluto, è fuori dubbio; d'altra parte non può dirsi altrettanto del Figlio, poichè, essendo Dio, per essenza, uno e unico, non rimane che identificarlo col Padre e ricadere nella posizione di Sabellio. L'unica via per mantenere la distinzione del Figlio dal Padre ed insieme l'unicità dell'essere divino, come vuole la Scrittura, è quella di concepire il Figlio come un soggetto prodotto o creato dal Padre, come la più perfetta di tutte le creature, e mo-

dello archetipo delle medesime; in tal modo resta salva l'unità di Dio e la distinzione tra Padre e Figlio. Così la pensò Ario, trovando un largo seguito. Ma, Scrittura alla mano, si fece presente ad Ario che il Figlio era pensato e presentato dalla Scrittura come dotato della stessa natura divina, coi relativi attributi di infinità, di perfezione, di eternità, di operatività, di cui era dotato il Padre, come assolutamente pari e identico al Padre nell'essere e nell'operare divino. Il concilio di Nicea condannò come eretica, cioè, contraria alla Scrittura e alla tradizione della Chiesa, la soluzione di Ario, e si servì del termine greco *homoousios* (tradotto poi in latino col termine *consubstantialis*) per esprimere la identità di realtà o natura divina, tra Padre e Figlio, pur restando ferma la loro distinzione in quanto soggetti compossessori dell'unica e identica natura divina. In tal modo erano salvate e armonizzate insieme l'unità e la trina pluralità, coesistenti nell'essere divino, entrambe testimoniate chiaramente dalla Scrittura.Le soluzioni ereticali del mistero trinitario condizionavano la soluzione del mistero cristologico. Se Padre e Figlio, come vuole Sabellio, sono l'unico e medesimo soggetto, diversamente operante, si deve concludere che l'essere, gli attributi e gli eventi umani di Cristo si possono attribuire al Padre; è lui, in fondo, che si è fatto uomo, che ha patito in croce, donde il nome di Patripassiani per indicare l'eresia sabelliana. Se il Figlio di Dio non ha la pienezza della natura divina, come vuole Ario, ne risulta negata la vera e propria divinità del Cristo. D'altra parte, concessa la piena divinità del Figlio, come voleva il Niceno, come si compone la unità del soggetto Cristo, con la dualità delle distinte realtà, l'umana e la divina, che la Scrittura gli riconosce? Come si deve interpretare razionalmente il dato scritturistico che «il Verbo si è fatto carne»? Come sono uniti, in Cristo, il Verbo e l'uomo? Il vescovo di Laodicea, Apollinare (310=390), credette di poter salvare l'unità del Cristo, partendo dall'affermazione testè citata della Scrittura, ma intendendo per «carne» la sola parte corporea dell'essere umano, alla quale si sarebbe unito il Verbo, sostituendo la parte dell'anima. Ne conseguiva che Cristo non aveva la pienezza e la completezza dell'essere umano: era un mezzo uomo, e per di più nella parte inferiore e comune agli animali irragionevoli. Di qui la ripetuta ed energica condanna della sua dottrina.

Entro questo quadro dottrinario si colloca, si costruisce e si esprime il pensiero trinitario e cristologico di Ambrogio, frammen-

tariamente sparso in parecchi scritti e più pienamente e organicamente esposto nel *De Fide,* negli anni precedenti il concilio di Aquileia.

Il *De officiis* è tra le prime, se non addirittura la prima opera di Ambrogio. Ci si aspetterebbe che il neoeletto vescovo, nel trattare ampiamente dei doveri del clero, parlasse anche del dovere della fedeltà alla fede nicena e desse della direttive riguardanti l'eresia ariana; ed invece su questo il *De officiis* mantiene un silenzio quasi totale. Dico *quasi,* perchè vi compare soltanto un fugacissimo e marginale accenno all'ariano, tacciato di insipienza, perchè ***mavult imperfectum auctorem habere atque degenerem, quam verum atque perfectum (I, 117).*** Questo silenzio di Ambrogio si spiega forse col fatto che i membri del clero, ai quali aveva destinato a voce e poi per iscritto il suo trattato, dovevano essere stati ordinati in gran parte dal defunto vescovo Aussenzio che era ariano, che però Ambrogio aveva riconosciuto, come suoi sacerdoti legittimi, ai quali continuamente ripete di parlare come un padre ai figli prediletti. (I, 2,13). Espressamente marcata è invece da Ambrogio, già in questo trattato, la norma metodologica fondamentale cui dichiara di volersi attenere nel suo insegnamento, che è quella di essere fedele interprete della Scrittura, pur accogliendo ed utilizzando gli insegnamenti dei filosofi pagani, greci e latini. «Non pretendo di atteggiarmi ad apostolo, a profeta, ad evangelista, a vegliante pastore, *sed tantummodo intentionem et diligentiam circa scripturas divinas opto assequi.»* (I, 3). La Scrittura è la rugiada da cui vuol essere irrorato, la mensa di cui vuol saziarsi. (I, 165).

Troviamo, invece, parecchie testimonianze della fede trinitaria e cristologica di Ambrogio nell'elogio funebre del fratello Satiro. Questi aveva assunto l'amministrazione dei beni di Ambrogio, dopo la elezione all'episcopato, restando sempre semplice catecumeno, nonostante la strettissima unione di spirito col grande fratello vescovo. Ambrogio racconta che il fratello Satiro decise di ricevere il battesimo in segno di ringraziamento a Dio per essere uscito incolume dal naufragio della nave che lo riportava dall'Africa, dove si era recato per ricuperare un credito del fratello Ambrogio. La preparazione spirituale di Satiro al battesimo era perfetta; mancava soltanto l'esecuzione del segno sacramentale dell'abluzione, e perciò

ne fece la richiesta al vescovo della regione alla quale era approdata la nave sconquassata. Ma, continua Ambrogio, riputando che ringraziamento *vero* fosse soltanto quello che si congiungesse con la fede *vera* (*nullam veram gratiam, nisi verae fidei*) chiese al vescovo *utrumnam cum episcopis catholicis, hoc est, cum romana ecclesia conveniret.* Sospettava infatti, prosegue Ambrogio, che quel vescovo aderisse allo scisma provocato da Lucifero di Cagliari, e Satiro riteneva che la fede *vera* non potesse trovarsi nello scisma. Sebbene codesti scismatici *fidem erga Deum tenerent, tamen erga Dei ecclesiam non tenebant,* di cui laceravano le membra, distruggendo il frutto della passione di Cristo. Ambrogio, in pieno accordo col fratello, enuncia una norma metodologica fondamentale, che prossimamente viene applicata al caso dello scisma luciferiano, ma che è estensibile anche e soprattutto ad ogni posizione eretica, e che di fatto Ambrogio adotterà nel valutare l'arianesimo e le altre eresie del suo tempo: fede vera ed ortodossa e soltanto quella che concorda con la fede della chiesa romana. Viene spontaneo il ricordo di Ireneo che, nell'*Adversus haereses,* aveva enunciato, circa due secoli prima, il medesimo principio normativo dell'ortodossia; la mente corre anche al così detto *Tomus* di papa Damaso e al famoso decreto di Teodosio del 380, alla cui formulazione ha contribuito forse lo stesso Ambrogio.

Rammentando che anche Gesù pianse sulla tomba di Lazzaro, Ambrogio ne prende lo spunto per fare delle affermazioni chiaramente allusive, nel contenuto e nei termini, all'eresia ariana e alla fede nicena, coinvolgendovi il mistero cristologico. Gesù, osserva Ambrogio, pianse in quanto uomo; l'appellativo uomo, per pura concordanza terminologica, gli richiama alla mente il versetto del salmo 86: *mater Sion dicet: homo et homo factus est in ea* ch'egli applica a Cristo con questo commento: *Factus est non divina generatione, sed humana, quia homo factus est, Deus natus est,... factus ex matre, natus ex Patre.* È la medesima distinzione e contrapposizione tra *genitum e non factum,* e del *ex Patre natum,* dichiarata nel simbolo Niceno=costantinopolitano. Poco dopo, quasi dimenticando che sta facendo un elogio funebre, Ambrogio si dilunga nel commentare il detto di Isaia: *Puer natus est nobis, filius datus est nobis,* dove, a suo avviso, il termine *puer* designa *l'uomo* Gesù, ancora infante ed incompiuto, mentre il termine *filius* designa la sua *plenitudo divinitatis:* il *puer* è *l'homo corpore,* il *filius* è *l'altissimus potestate;* in Gesù sono presenti congiuntamente Dio e l'uomo, distinti e diversi soltanto *diversitate naturae,* poichè è

uno solo l'*idem* soggiacente alle due distinte nature: *idem tamen, non alter in utroque... in utroque unus, et utroque perfectus (I, 11-12).* Lo stato della controversia concettuale e terminologica circa l'incarnazione non permetteva ad Ambrogio, in quel momento, di impiegare il termine *persona,* per indicare il soggetto portante delle due nature, umana e divina, coesistenti in Cristo, e perciò ricorre all'espediente terminologico del pronome personale «idem». L'inciso *in utroque perfectus* allude chiaramente all'eresia di Apollinare di Laodicea. Continuando il commento, Ambrogio insiste nell'allusione alle due contrastanti versioni di quella che egli ritiene sostanzialmente l'identica eresia ariana: la versione similista e dissimilista (omoiusismo e anomeismo). «Certo, dichiara Ambrogio, Gristo è *dissimile* dal Padre, però *non divinitate, sed corpore»;* in quanto dotato di natura divina, Cristo è sempre *manens in consortio potestatis, non discretus a Patre,* dal quale è *exceptus in munere, segregatus in mysterio passionis.* È palese, in queste ultime precisazioni, l'allusione al Sabellianismo. A questo punto Ambrogio s'accorge di scostarsi troppo dall'argomento principale del discorso funebre, e perciò conclude: «Potrei continuare a lungo nel dimostrare *l'auctoritatem* (originarietà) *Patris, proprietatem Filii, Trinitatis totius unitatem; ma devo ricordarmi che sto facendo un elogio funebre e non svolgendo una trattazione erudita.» (I, 13=14).*

Nessun equivoco e nessuna difficoltà suscitava il termine *persona* applicato al mistero trinitario, e perciò Ambrogio, sempre nell'elogio in parola, trattando occasionalmente dell'ospitalità offerta ai tre misteriosi personaggi apparsi ad Abramo, dice che questi *Trinitatem in typo vidit... tres suspiciens vidit, unum adorans, et, personarum distinctione servata, unum tamen Dominum nominabat, tribus honorificientiam muneris tribuens, et unam significans potestatem* (II 96). In questo passo appare evidente la premura di Ambrogio di salvaguardare e comporre insieme la trina pluralità e la unicità divina: la prima è circoscritta alle persone, la seconda riguarda la *potestas* che, in questo passo, sostituisce il termine *natura.*

Più copiosi e diffusi sono i riferimenti alla fede nicena, con espressa o sottintesa allusione all'eresia ariana, che punteggiano i due trattati *De virginibus* e *De virginitate.* Li riferisco con le parole stesse di Ambrogio e, per lo più, nel testo latino, inserendovi qualche necessaria traduzione e annotazione illustrativa.

Partendo da una pericope del Cantico dei Cantici (3,2=4), Ambrogio inculca alla vergine il dovere di stare unita al suo divino sposo, Cristo. Questa unione, dice Ambrogio, consiste, anzittutto, nella piena ed esatta conoscenza di tutto ciò che Cristo è: *Decet ut plene noveris, virgo, quem diligis;* è una esigenza dell'amore conoscere l'amato in tutto quello che è. Ciò, nel caso di Cristo, comporta che *in eo* (Cristo) *et ingenitae divinitatis et assumptae mysterium incorporationis agnoscas (I, 46).* Nell'identico Cristo sono presenti il mistero della *ingenita divinitas* e quello dell'*assumpta incorporatio,* possedute per natura la prima *(ingenita),* presa in prestito *(assumpta)* la seconda.

Il medesimo brano del Cantico presenta l'amato come *candidus et rubeus,* e Ambrogio commenta: *candidus merito, quia Patris splendor; rubeus, quia partus virginis; color in eo fulget et rutilat utriusque naturae;* il Cristo brilla di due colori, il candore fulgente della natura divina e il porpureo rutilante della natura umana. Segue però un ammonimento: *memento tamen antiquiora in eo divinitatis insignia, quam corporis sacramenta, quia non cepit a virgine, sed qui erat venit in virgine;* cioè, Ambrogio sottolinea la preesistenza di Cristo in quanto Dio, ancor prima di diventare uomo mediante la vergine. L'ammonimento sembra riguardare l'errore del vescovo Fotino, contemporaneo di Ambrogio, espressamente condannato nel 27° anatema apposto alla formula sirmiense I e nel *Tomus* di Damaso (Denziger S. 140, 157), che identificava il Figlio di Dio con l'uomo Gesù, quasicchè Iddio sia diventato Padre di un figlio solo con la nascita di Gesù dalla vergine.

Questa fede non deve restare una fredda posizione intellettuale, ma deve tradursi nella pratica della vita quotidiana della vergine, la cui condotta dev'essere configurata, ricalcata, modellata su Cristo, così come questi è *figura Dei, qui paternae naturae ambitum exaequans, totum quidquid a Patre divinitatis assumpsit, expressit... quoniam in Filio habemus imaginem Patris;* immagine che viene ristampata in noi dallo Spirito Santo, cosicchè noi, attraverso G. Cristo, diventiamo *Trinitate signati (I, 48):* la spiritualità ambrosiana è cristologica e ultimamente trinitaria. Faccio osservare, di passaggio, l'analogia geometrica usata da Ambrogio per esprimere, per via di immagine, il concetto della consostanzialità del Figlio col Padre: la *figura Dei,* che è il Cristo in quanto Dio, è paragonata ad un cercio il cui ambito si adegua all'ambito della natura del Padre: *paternae naturae ambitum exaequans.* Viene spontaneo il paragone della rappresentazione

fantastica di cui si servirà Dante per raffigurare la Trinità: «tre giri di tre colori e d'una contenenza» (Par. 33, 115=116).

Più ampia e articolata è l'esposizione della fede nicena, riportata negli inizii del terzo libro del *De virginibus,* come fatta dal papa Liberio, nella basilica di S. Pietro, la festa del Natale di Cristo, durante la cerimonia della imposizione del velo a Marcellina, sorella di Ambrogio, per le mani dello stesso pontefice. Il discorso che questi rivolse a lei e agli altri fedeli presenti occupa i primi tre capitoli dei sette che compongono il libro. Ammesso anche che Ambrogio abbia rimaneggiato il discorso del papa, è certo che l'esposizione della fede trinitaria e cristologica, che costituisce il primo punto del discorso, esprime fedelmente il pensiero di Ambrogio. Eccola nel testo originario latino: *Hodie.. secundum hominem homo natus ex virgine, sed ante omnia generatus ex Patre, qui matrem corpore, virtute referat Patrem. Unigenitus in terris, unigenitus in coelo; Deus ex Deo, partus ex virgine; justitia de Patre, virtus de potente, lumen ex lumine; non impar generantis, non potestate discretus; non verbi extensione, aut prolatione confusus ut cum Patre mixtus, sed ut a Patre generationis jure distinctus sit.* Quest'ultime connotazioni del Filio rispetto al Padre erano già state oggetto degli anatemi apposti alla *Formula I* del Simbolo Sirmiense del 351 *(Denzinger, 140, 6=7)* e del tomo di Damaso (Ib. 160). *Ipse* (Filius), prosegue il discorso, *est fraternus tuus* (equivalente del *dilectus tuus* della Volgata) *sine quo nec coelestia, nec marina, nec terrestria consistunt.* Nelle prime parole del Vangelo di Giovanni abbiamo un compendio della fede nel Verbo: *habes eius aeternitatem... habes indiscretam a Patre inseparabilemque virtutem; habes ingenitam eius divinitatem.* Altrove Ambrogio espone l'idea che i primi versi del Vangelo di Giovanni ed il versetto 14 sono un «compendio» di tutta la fede cristiana circa la Trinità e la Incarnazione *(De Fide,* I, 56=57). Il discorso prosegue con l'elenco di alcuni attribtui che il Figlio possiede in comune col Padre, quali la bontà, la eternità, la potenza creatrice, la sapienza, la forza operativa. E conclude: *Si igitur virtus Dei Christus, numquid aliquando sine virtute Deus? Nunquiduam aliquando sine Filio Pater? Si semper utique Pater, utique semper et Filius. Perfecti ergo Patris perfectus est Filius. Nam qui virtuti derogat ei derogat cuius est virtus. Inaequalitatem non recipit perfecta divinitas. Dilige igitur quem Pater diligit; honorifica quem honorificat Pater* (III, 1-5). Questa esposizione della fede trinitaria e cristologica, messa sulle labbra di papa Liberio, è defini-

ta come un «compendio» sufficiente a rendere *tuta* le fede della vergine che si consacra a Dio. Sono presenti in essa quasi tutti i temi che poi Ambrogio svilupperà ampiamente nel *De fide*.

Nel *De virginitate* coglie lo spunto, per affermare la divinità perfetta di Cristo, dalla domanda che l'angelo rivolge a Maria piangente davanti al sepolcro vuoto: «Chi cerchi? Non vedi che il Cristo è qui presente? Non vedi che egli è la *virtus Dei,* la *Dei sapientia,* la santità, la castità? Che, sebbene nato dalla Vergine, il Cristo da sempre esce dal Padre, *natus non factus, non degener, sed semper dilectus, verus Deus ex Deo vero?* Nella dichiarazione di Cristo: «Ascendo al Padre mio e Padre vostro, al Dio mio e Dio vostro» Ambrogio vede espressa la filiazione *naturale* di Cristo rispetto al Padre come distinta dalla nostra filiazione *adottiva:* «Chiedi ai più saggi e ti diranno qual'è la differenza tra le due denominazioni: *Padre mio* e *Padre vostro.* È *Padre mio,* in quanto mi ha divinamente generato; è *Padre vostro,* in quanto vi ha adottati. Dicendo *Padre mio* il Figlio si è distanziato dalle crature *(se Dei Filius a creaturis separavit).* Dicendo *Dio mio* allude al mistero della sua incarnazione. Cristo, in quanto dotato di natura divina, sta di fronte a Dio come il Figlio al Padre, ma, in quanto uomo, il Padre gli si rapporta come Dio». (17=23).

Nel profumo che Nicodemo sparse sul cadavere di Cristo Ambrogio vede simboleggiato il Verbo, esistente da sempre presso il Padre e nel Padre, olezzante solo per gli angeli... quasi racchiuso nel vaso dei cieli. Con la discesa del Figlio, questo profumo si è travasato nella umanità di Cristo e da lui, prossimamente, nel popolo giudaico e da qui fu sparso sopra tutte le genti. (63).

L'ultima pepita, assai minuscula ma assai preziosa, della fede trinitaria e cristologica di Ambrogio offertaci dal *De Virginitate,* non riguarda tanto il contenuto, bensì il criterio per discernere la fede ortodossa dalle deviazioni ereticali. Tale criterio consiste nella guida della Chiesa. La vergine autentica va in cerca di Cristo e, trovatolo, lo trattiene con sè. «Ma chi, si domanda a questo punto Ambrogio, ti deve insegnare come trattenere il Cristo, se non la Chiesa?» (77). Ritorna il medesimo criterio ecclesiologico già affermato nel *De excessu fratris.*

I due trattatelli esegetici *De Paradiso e De Cain et Abel* appartengono certamente ai primissimi scritti di Ambrogio.

Nel *De Paradiso* ci imbattiamo in una dichiarazione di stampo niceno ed antiariano, balzata fuori in un contesto davvero impensato. Ambrogio sta spiegando il motivo per cui Dio usa il singolare, nell'ordinare ai progenitori di mangiare di ogni frutto del giardino: *Mangerai!*, mentre si serve del plurale nel vietare loro di mangiare il frutto dell'albero della scienza del bene e del male: *Non mangerete!*. Nel primo caso, spiega Ambrogio, è comandato il bene, il quale di sua natura è unificante, e perciò Dio, che sempre ha di mira l'unità, usa il singolare nel comandare il bene. A questo punto, come di solito, si affollano nella memoria di Ambrogio, provenendo dai settori più diversi della Scrittura, le varie specie di unità volute da Dio: l'unità tra Israele e le genti, l'unità tra uomo e donna, l'unità del corpo mistico di Cristo ed infine l'unità tra Padre e Figlio nella Trinità.: *Per omnia, primogentius cum sit, in unitate cum Patre, coniunctissimus Patri semper est, quia Verbum erat apud Deum. Denique ait: Ego et Pater unum sumus, ut unitatem sibi maiestatis et divinitatis cum Patre esse monstraret.* (26).

Venendo a parlare della concreta pericolosità della conoscenza dell'errore, Ambrogio raccomanda al pagano ed al catecumeno, che aspirano a diventare credenti, di essere molto cauti e critici nella lettura di autori che hanno trattato argomenti riguardanti la Trinità e Gesù Cristo: *Caveat ne, dum vult discere, male discat, et discat a Photino, discat ab Ario, discat a Sabellio,* suggestionato da una certa loro autorevolezza, dal loro sussiego dottorale, e incapace di farne la critica. Anzitutto il catecumeno cerchi un maestro fidato nelle divine parole della Scrittura la quale, se letta con intelligente attenzione, lo preserva dagli interpreti pervertitori. Anche Sabellio legge nella Scrittura: «Io sono nel padre e il Padre è in me» (Giov. 14, 10), e ne conclude che (Padre e Figlio) sono una sola ed unica persona; Fotino legge nella Scrittura che «mediatore tra Dio e gli uomini è l'uomo Cristo Gesù» (Tim. 2, 15) e ne deduce che Cristo è puro uomo; Ario trova scritto e legge che Gesù ha detto: «Il Padre è più grande di me» (Giov. 14, 28); lo scritto parla chiaro, ma occorre anche comprenderne l'esatto significato; l'incauto lettore di questi maestri si lascia abbagliare da una certa loro autorevolezza; sarebbe stato più utile non cercare la verità sotto la guida di codesti insegnanti». (58). Ambrogio dimostra di non avere molta fiducia nella capacità critica personale dei singoli lettori nel discernere tra ortodossia ed eresia; d'altra parte sembra riconoscere al singolo lettore la capacità

di interpretare ortodossamente la Scrittura. La contraddizione si risolve tenendo presente che Ambrogio sottomette, in ogni caso, il criterio individuale al criterio ecclesiologico, già affiorato nelle opere fin qui esaminate e che ribadirà nel *De Fide*.

Anche nel *De Cain et Abel* Ambrogio non tralascia occasione per riaffermare la fede trinitaria di fronte all'arianesimo. In Abramo, che raggiunge il luogo del sacrificio dopo tre giorni di cammino, crede di vedervi espressa simbolicamente la norma generale che ogni sacrificatore *debeat credere in unum splendorem, in unam lucem Trinitatis*. Subito dopo, commentando l'incontro di Abramo coi tre misteriosi ospiti alle quercie di Mambre, vede simboleggiata la stessa Trinità nelle tre staia di farina, ordinati per farne una sola focaccia. Ciò che veramente Abramo offriva, osserva Ambrogio, non era la focaccia, ma l'interiore sacrificio *perfectae Trinitati in personis singulis*. Del resto, a detta di Gesù stesso, Abramo ha previsto e creduto in anticipo in Cristo, e perciò stesso ha creduto nel Padre, poichè *qui credit in Christum, credit et in Patrem; et qui credit in Patrem credit in Filium et Spiritum Sanctum*. (I, 29). Nel prosieguo gli viene a taglio di affermare che in Dio il dire coincide col fare: *dixit et facta sunt*. Da ciò non si deve dedurre, *sicut quidam ait* (l'allusione riguarda Ario o i suoi seguaci), che il *Verbum Dei* è un *opus*, bensì che è *operans*. Il *Verbum Dei praevenit omnia; est enim ante omnia sicut Pater, penetrans omnia... Ubi enim Deus et Verbum est... Ubique enim est qui per omnia et in omnibus, nullum locum immunem sui relinquens*. Ambrogio riconosce al *Verbum* gli stessi attributi della ubiquità, della immensità, della potenza creatrice e conservatrice rispetto a tutta le creature, compresa la onniscienza: *Sicut novit Pater novit et Filius*. (Ib. 32).

Credo che non mi sia sfuggita nessun'altra testimonianza di Ambrogio in favore della fede nicena, oltre quelle di cui ho fatto fin qui la rassegna attraverso gli scritti preaquileiensi. Per quanto occasionali e fugaci, esse bastano e dimostrarci quanto fosse ben informato Ambrogio circa il problema trinitario e cristologico, proprii del suo tempo. Non solo egli conosce i termini sostanziali dei due problemi, ma possiede anche l'attrezzatura concettuale e terminologica che la riflessione teologica precedente, da Tertulliano in poi, aveva elaborato per esprimere il dato scritturistico. Per quanto riguarda la Trinità, il termine abituale di cui si serve per designare i tre soggetti della medesima è quello di *persona*, mentre l'essere divi-

no in cui essi si identificano è designato coi termini *divinitas, substantia, natura, maiestas, potentia, victus,* ecc.; è significativa l'assenza del termine *essentia.* Egli ha anche individuato la radice della distinzione tra Padre e Figlio, in quanto persone, nel rapporto di *generazione,* indicato dai nomi stessi di Padre e Figlio, arrivando alle soglie della scoperta agostiniana della correlazione Padre=Figlio per spiegare la coeterna sussistenza delle loro distinte persone, pur nella identità del loro essere sostanziale: essere Padre, dice Ambrogio, comporta l'avere un Figlio; se dunque Dio è Padre dalla eternità, ne segue che coesiste con lui un Figlio altrettanto eterno; la paternità eterna coinvolge necessariamente la correlativa eterna figliolanza. Fa specie che nelle testimonianze sopraelencate manchi ogni riferimento espresso al concilio di Nicea, come pure che non venga mai usato il termine «consubstantialis», corrispondente latino del termine greco *homousios,* sancito dal simbolo Niceno (DS. 125), ma assente nella formula del simbolo sirmiense del 351 (Ib. 139) e poi ripreso nel Simbolo Costantinopolitano (381) e tradotto latinamente col termine «consubstantialis» (DS. 150). Forse perchè nelle orecchie di certi uditori *homousios* significava ancora identità di persona, in senso sabelliano. Solo nel *De Fide* Ambrogio illustrerà e difenderà il significato preciso del termine *homoousios,* legittimandone l'impiego (III, 123=126). Per quanto riguarda la cristologia, Ambrogio pone l'accento sulla distinzione e sulla perfezione delle due nature, la divina e l'umana, che in Cristo sono unificate da un substrato personale, che egli non osa mai chiamare col termine *persona,* ma designare col pronome personale *idem.*

Mi rimane da presentare il trattato *De Fide,* espressamente e totalmente dedicato all'esposizione, positiva e polemica, del mistero trinitario e cristologico. Vorrei però rispondere all'ovvia domanda: Quando e come Ambrogio si impossessò del patrimonio dottrinale e terminologico espresso nella documentazione surriferita? A sentire lui, prima di essere eletto vescovo, egli sarebbe stato pressochè analfabeta in campo scritturistico e teologico *(De officiis,* I, 4): *non vacavi ante discere.* Ci sono però buone ragioni per vedere in questa dichiarazione una pia esagerazione, e per supporre che Ambrogio, pur essendo funzionario imperiale e semplice catecumeno, avesse famigliare la Scrittura e i documenti della tradizione ecclesiastica, a cominciare da quelli ufficiali. L'impressione generale che si ricava

dalla lettura integrale degli scritti sopraesaminati, o anche solo delle occasionali esposizioni della fede trinitaria e cristologica, non è già quella di un improvvisato apprendista, ma di un maestro, perfettamente padrone dei problemi che tratta e delle fonti utilizzate. È lui stesso, del resto, a dirci che il discorso, che papa Liberio aveva rivolto alla sorella Marcellina circa venticinque anni prima e che nel suo primo punto esponeva la fede trinitaria della Chiesa, era sempre stato oggetto di loro intimi colloqui (De virginibus, III, 1). Ambrogio era funzionario imperiale esperto conoscitore degli autori e giuristi, vero, ma è proprio perchè tale, sentì il bisogno e il dovere di congiungere alla sua cultura classica e giuridica quella religiosa cristiana. Nella sua magistrale *Histoire de l'education dans l'Antiquité* il Marrou afferma in proposito: «Dopo la pace costantiniana, l'esegesi e la teologia divengono le discipline fondamentali della nuova cultura, essenzialmente cristiana, che caratterizzerà la civiltà del Basso Impero e di Bisanzio. Non solo i membri del clero, ma anche tutti i fedeli veramente colti alla loro attività culturale profana ne aggiungono una religiosa, che spesso diventa preponderante. Tutti allora sono teologi, a cominciare dal sovrano... I teologi ortodossi avranno molto da fare per reprimere questa frenesia di teologia...» (Trad. italiana, ed. Studium, p. 428). Di somma importanza è la notizia che ci dà S. Agostino nel *De catechizandis rudibus,* circa la competenza teologica che certi catecumeni si erano già procurata, prima di frequentare la catechesi ufficiale degli aspiranti al battesimo. Egli divide i catechizzandi in tre classi: gli «idioti», privi di ogni istruzione: i «grammatici», dediti al culto del bello stile: ed infine *illos doctissimos quorum mens magnarum rerum est exercitata questionibus.* Ora, afferma Agostino, «è assai difficile che se qualcuno di quest'ultimi è intenzionato di farsi cristiano non conosca già molto sia della nostra Scrittura come dei nostri scrittori... Costoro, di solito, prima di chiedere il battesimo, già da tempo hanno diligentemete cercato e sottomesso ad esame le loro intenzioni ed opinioni, parlandone e discutendone con quanti possono. Con tali soggetti bisogna essere molto stringenti e non trattarli come alunni ignari; basta ricordare, da pari a pari, ciò che si suppone essi sappiano già.» *(De cathechizandis rudibus,* Parte I, cc. 8=9). Quali esempi di tali persone Agostino avrebbe potuto citare Ilario di Poitier, ammogliato, dottissimo catecumeno e divenuto vescovo in maniera analoga a quella di Ambrogio; il retore e filosofo Vittorino, che, prima di di-

ventare cristiano, ***legebat sacram Scripturam, omnesque christianas scripturas investigabat studiosissime et perscrutabatur*** (Confessioni, L. VIII, C. 2); poteva citare se stesso e, perchè no? Ambrogio, il quale consigliava al catecumeno Agostino la lettura del profeta Isaia, come ottimo mezzo per conoscere l'essenza del Cristianesimo, cosa che è legittimo supporre abbia fatto Ambrogio stesso da catecumeno, (Confes., IX, c. 5).

Il trattato *De fide,* in cinque libri, è strettamente connesso col concilio di Aquileia, quale immediato supporto dottrinale e pratico del medesimo, per la parte spettante ad Ambrogio. In certo senso e misura, esso è il copione del dramma conciliare e ne spiega il rapido svolgimento e l'esito finale. All'origine sia del *De fide* che del concilio sta anche la convinzione, espressa da Ambrogio nella chiusura del secondo libro del trattato (II, 137=140), che la devastante irruzione gotica nelle regioni nord orientali dell'impero (Tracia, Dacia, Mesia) fosse un castigo di Dio per la larga diffusione che vi aveva fatto l'eresia ariana; e poichè i Goti stessi erano per lo più ariani, era logico che Ambrogio vedesse negli ariani e nei Goti, insieme congiunti, i nemici della fede ortodossa e dell'impero. Di qui la vasta ed energica azione da lui intrappresa per debellare l'arianesimo dominante nell'Illirico, d'intesa col nuovo imperatore Graziano, fedele al Niceno. Il primo atto di questa azione fu il suo intervento personale perchè fosse eletto Anemio, vescovo niceno, alla sede episcopale di Sirmio (378), dove, per l'occasione, pare si sia tenuto anche un concilio ed abbia avuto luogo un incontro personale di Ambrogio con Graziano (Cf. Gryson, pp. 107=121). Il *De fide* ed il concilio di Aquileia sono il proseguimento di questa azione antiariana di Ambrogio. Questi fa risalire l'iniziativa dei due eventi all'imperatore Graziano, ma è assai probabile che egli stesso vi abbia avuto una parte determinante. L'arianesimo che Ambrogio voleva propriamente stroncare era quello persistente nell'Illirico, e ciò significava, in concreto, mettere fuori gioco i suoi esponenti, dei quali il più ostinato ed autorevole era Palladio, l'anziano vescovo di Ratiaria. Alla luce di questi dati di fatto risulta plausibile l'ipotesi che lo scopo ultimo cui Ambrogio ha mirato nel *Del fide* e nel concilio aquileiese sia stato la messa fuori gioco di Palladio e dei suoi compagni di fede ariana. In favore di questa ipotesi stanno i seguenti dati di fatto: 1) Ambrogio ha pilotato la convocazione e l'at-

tuazione del concilio in modo tale che, di fatto, vi intervenisse soltanto una rappresentanza ariana dell'Illirico, capeggiata da Palladio; 2) la celebrazione del concilio fu oltremodo sbrigativa ed assunse la forma di un vero processo inquisitorio, diretto a dimostrare che Palladio professava la stessa eresia di Ario e si concluse con la condanna e la deposizione di Palladio e di Secondiano; 3) il canovaccio seguito da Ambrogio nell'interrogatorio di Palladio fu tratto dalla famosa lettera che Ario aveva indirizzata al suo vescovo, Alessandro di Alessandria, ed era l'elenco degli attribuiti divini che Ario rifiutava di riconoscere al Figlio nei confronti col Padre; orbene, lo stesso canovaccio ed il medesimo elenco di attributi sono adoperati da Ambrogio nell'esporre e confutare la dottrina di Ario nei primi due libri del *De fide;* 4) Nel primo libro Ambrogio nomina Palladio insieme a diversi altri eretici, (I, 45) ed afferma che il suo trattato è destinato ad altre orecchie, oltre quelle dell'imperatore (I, 134; V, Prologo); 5) appena resi di pubblica ragione i primi due libri del *De fide,* e forse il solo primo libro, Palladio avvertì subito di essere nel mirino del trattato lui stesso con i suoi compagni di fede, tanto è vero che, toccato sul vivo, accusò il colpo e reagì prontamente, contrapponendo al *De fide* una sua confutazione aspramente polemica, della quale sono giunti a noi soltanto dei frammenti (cf. Gryson 79=81, 264=275); dai quali sembra dedursi che la tecnica usata da Palladio nella sua confutazione consisteva nel riportare il testo di Ambrogio e poi farvi seguire le sue osservazioni critiche e le controargomentazioni; 6) Ambrogio, a sua volta, si sentì «provocato» a ridiscendere in campo *uberiore sermone* contro la *mens prava quorundam serendis intenta quaestionibus* ed un «qualcuno» *(quis),* che avevano criticato il suo trattato, rimproverandogli sul bell'inizio di essere ricorso alla maga Circe (III, 1=3); 7) Ambrogio prese così a scrivere un terzo libro, incominciando a ribattere le accuse di Palladio circa il paragone ora accennato (I, 45-47; III, 4-5). Nel prosieguo del libro e negli ultimi due Ambrogio si diffonde ampiamente nel dimostrare, sulla base dei testi biblici, la fede tradizionale della chiesa circa la Trinità e l'Incarnazione, nel denunciare la falsa interpretazione che di quei testi facevano e le obbiezioni che da essi e da altri passi traevano certuni, non nominati da Ambrogio, ma qualificati genericamente come ariani che *obiiciunt faciunt questiones, proponunt, obiiciendum putant, ecc.* Non si tratta di Ario e di ariani del passato e defunti, ma di ariani del presente e tuttora viventi, i quali *aria-*

nos se negare consuerunt et proponunt Arii questiones (IV, 96); questa notizia è illuminante al nostro scopo, poichè Palladio, nel concilio, insisterà nell'affermare ch'egli non è ariano e che non ha nulla a che fare con Ario, e Ambrogio rinfacciata a Palladio questa incoerenza di negare di essere ariano e insieme di professare la sua dottrina, usando le stesse parole del *De fide: soles te arrianum negare.* (Gryson, 336, 338, 348, 353). Molti altri riscontri si possono rilevare tra il *De fide* e gli *Atti* conciliari, come, ad esempio, quello che riguarda la modalità della morte di Ario che, sia nel trattato come nell'interrogatorio di Palladio, è addotta da Ambrogio come prova divina che Ario era eretico *(De Fide,* I, 123=124; Gryson, 340, n. 15), come pure la implicita parificazione tra Palladio e il diavolo (III, 32; Gryson, p. 348, n. 25); 8) Nel *De fide* Ambrogio enuncia ripetutamente e segue costantemente come sua linea metodologica quella di attenersi alle testimonianze, evitando al massimo le discussioni: *de fide pauca disceptem, de testimoniis plura contexam* e validissima testimonianza, dopo quella della Scrittura, sarà per lui quella del concilio di Nicea: *de conciliis id potissimum sequar quod trecenti decem et octo sacerdotes,... consona fidei virtute victores, velut tropheum... extulerunt... (I, 4=5);* la dottrina ariana è anatemizzata dalla catholica et apostolica ecclesia (I, 120); dopo aver spiegato e difeso il termine *homoousios,* adottato dal Niceno, Ambrogio esclama: *servemus praecepta maiorum, nec haereditaria signacula ausi rudis temeritate violemus,* poichè le definizioni del Niceno sono un *libro sacerdotale,* paragonabile al libro sigillato dell'Apocalisse (III, 125=128). In una lettera a Valentiniano II Ambrogio scriverà: Ho in orrore il concilio di Rimini e tengo fede al concilio di Nicea, *a quo me nec mors nec glaudius poterit separare* (ML, 16, 1005). Ora, nel concilio di Aquileia Ambrogio non intende intavolare discussioni con Palladio, ma metterlo di fronte a chiare testimonianze della Scrittura e soprattutto alla condanna nicena delle tesi di Ario contenute nella succitata lettera (cf. Atti, in Gryson, pp. 338, 344, 362=364, 370, 372). Ma l'apporto principale che il *De fide,* a mio avviso, reca alla comprensione del concilio di Aquileia è l'analisi che Ambrogio esegue, sia pure in forma sparsa lungo tutto il trattato, di quello che i francesi chiamerebbero *le génie* dell'Arianesimo e di qualsiasi altra eresia. La caratterizzazione ambrosiana della mentalità ereticale, specialmente ariana, è pesantemente negativa: le connotazioni di *blasfemo, perfido, diabolico, fraudolento, falsario, ingannatore, astuto seduttore,* ecc. ricorrono abitualmente nel *Del*

fide ed anche negli *Atti* conciliari, ed hanno la sola attenuante di appartenere al gergo polemico dell'epoca e di essere contraccambiate, in pari e forse maggiore misura, dalla parte avversaria che qualifica Ambrogio come *empio, litigioso, impostore, vanesio, bandito, seminatore di guai, ecc.* (cf. Gryson, pp. 204=383 (passim).

Ma tutte le manifestazioni negative dello spirito ereticale sono ricondotte da Ambrogio a due fondamentali componenti strutturali del *genio* tipicamente eretico: la ribellione contro la testimonianza divina della Scrittura e la ribellione contro la testimonianza della Chiesa Cattolica. Per Ambrogio l'eretico, in ultima analisi, non è un credente, ma è soltanto un presuntuoso ragionatore.

L'eretico, dice Ambrogio, proclama, si vanta e si fa forte dell'autorità della Scrittura, ma di fatto la rifiuta, poichè legge, intepreta e accetta la Scrittura solo per quel tanto che rientra nelle dimensioni del conoscere umano; ciò che la Scrittura asserisce come verità oltrepassante i limiti dell'esperienza e del ragionare umano, l'eretico o lo trascura o lo travisa; l'eretico non si sottomette alla Scrittura, ma sottomette questa a se stesso; egli è egocentrico e propriamente manca di fede nella Scrittura, poichè credere, insiste Ambrogio, comporta il riconoscimento della limitatezza dell'essere e del conoscere umano, e la superiorità misteriosa dell'essere e del conoscere divino. Deriva da questo fondamentale atteggiamento di spirito, secondo Ambrogio, la mania, propria dell'eretico, di porre problemi, di sollevare obbiezioni, non già al fine di comprendere il vero pensiero della Scrittura, ma al fine di trovarvi confermate le proprie tesi pregiudiziali, concepite e formulate esclusivamente sulla base della conoscenza umana. Diametralmente opposto alla mentalità dell'eretico è, invece, l'atteggiamento del vero credente di fronte al dato rivelato. Per Ambrogio la fede cristiana consiste essenzialmente nella sottomissione del proprio giudizio alla testimonianza della Scrittura e della Chiesa, che ne è l'interprete; la fede cristiana è teocentrica ed ecclesiastica.

Ma sentiamo in proposito le stesse parole di Ambrogio. Già nel prologo del *De fide* dichiara che «avrebbe preferito incitare alla fede, piuttosto che polemizzare su di essa», e ne dice il motivo: «incitare alla fede significa votarsi ad essa e professarla *(devota confessio),* mentre la polemica nasce da *incauta praesumptio»* (I, 4).

«Per non cadere in errore circa il Figlio di Dio occorre attenersi a ciò che la Scrittura afferma di lui»I, 16). «Rispettare la reli-

gione (*timere religionem*) significa non coltivare diatribe (*non serere quaestiones*)» (I, 29).

«Se non crediamo ai profeti, crederò forse ai saggi di questo mondo?» (I, 30). «Circa il Figlio di Dio gli ariani non fanno altro che sollevare problemi» (I, 34)» «essi si sforzano di costruire la loro dottrina *versutis disputationibus,* in barba al Vangelo e alla stessa parola di Cristo»; *omnem enim vim venenorum suorum dialectica disputatione constituunt,* non al fine di costruire ma di distruggere» (I, 41=42). Gli ariani si dividono in diverse correnti discordi tra loro, ma tutte d'accordo nel non credere alla Scrittura ed alla Chiesa *et ideo, quoniam communiter adversus Ecclesiam Dei conspirarunt, communi nomine haereticos nominabo;* Ambrogio li paragona all'idra e al mostro di Scilla, e dice che, dopo un primo tentativo di correzione, devono essere evitati, navigando al vento della Scrittura (I, 44=47). «Rivolgo la mia parola, per un momento, a te, o eretico, non per dialogare con te e neppure per desiderio di ascoltarti, ma soltanto per chiarimenti» (I, 58). Alla radice dell'eresia ariana egli vede la pretesa di concepire la generazione del Verbo sul modello di quella umana, soggetta alla successione cronologica, e ciò vuol dire rinchiudere l'infinita grandezza di Dio nelle strettezze del parlare umano: *generatio divinia,* invece, *supra omnia est, late patet, supra omnes cogitationes et sensus adscendit,....* l'insensatezza dell'eretico sta nel fatto che misura Dio coi limiti dell'uomo: *eum ex infirmitate metiris humana; scrutari non licet divina mysteria; licet scire quod (Filius) natus sit, non licet discutere quemammodum natus sit; illud negare mihi non licet, hoc quaerere metus est.... Quid te ista questionum tormenta delectant?* (I, 64=67); *nemo meliorem discutit: credere tibi iussum est, non discutere tibi permissum est... Noli, ariane, nostris aestimare divina, sed divina crede ubi humana non invenis... Aufer argumenta ubi fides queritur;* del resto, osserva Ambrogio, coloro che *copiose disputant* non trovano seguito, mentre *quotidie crescunt qui simpliciter credunt;* gli ariani di qualsiasi risma che negano la divinità del Figlio mentiscono e traggono *ex philosophia omnem impietatis suae colorem* (I, 78=85).

L'ariano pretende di trarre la sua dottrina dalla Scrittura; Ambrogio lo sa e gliene da atto, ma compie ogni sforzo per dimostrargli che l'ariano fraintende la Scrittura, che ne distorce il significato, che trasforma in argomentazioni a favore del tradimento della fede quelle medesime testimonianze che la Scrittura porge per fondare la fede (IV, 32); peggiori dello stesso Anticristo, gli ariani *Scripturas*

falsavere divinas (II, 135); al pari dei giudei, si impigliano nella rete della lettera e non colgono lo spirito, cioè, il vero significato dei passi biblici (III, 37=8); simili ad osti giudaici, mescolano insieme acqua e vino, essi confondono il divino e l'umano del Cristo, a detrimento della sua divinità (III, 65). L'errore metodologico fondamentale che Ambrogio rimprovera all'ariano è quello di non leggere la Scrittura «cattolicamente», nel significato etimologico del termine greco «katholikos», cioè, non tenendo d'occhio tutta la Scrittura, ma isolando i singoli passi dal loro contesto prossimo e remoto; perciò Ambrogio li ammonisce: *imperiti legant totum et intelligant* (I, 95); *omnia lege, omnia diligenter adverte* (II, 99); l'ariano dice di stare a quanto è scritto, e Ambrogio risponde: *scriptum agnosco,* ma non in esso sta l'errore che tu professi, bensì nel significato che tu vi immetti arbitrariamente, con l'isolare il passo biblico da tanti altri che pure sono lì nella Scrittura, a tuo dispetto (II, 29): per cogliere il vero significato delle affermazioni di Cristo circa se stesso, occorre considerare *quando dicat, cui dicat, qua circumspectione dicat* (II, 16, 42, 83). La Scrittura non induce all'errore, poichè le sue testimonianze si chiariscono a vicenda: *denique ipsa se explanant verba divina* (III, 106).

Oltre che per l'opposizione alla Scrittura, l'ariano si caratterizza essenzialmente per la sua opposizione alla Chiesa. Per Ambrogio il credente è ortodosso, se è in sintonia con la fede della Chiesa; la fede vera è soltanto la fede «ecclesiastica» (I, 46, 118=120; III, 42; V. 105). Anche Palladio e compagni si appellavano alla tradizione ecclesiastica (cf. Gryson, o. c. pp. 175=79). Ma esisteva una sostanziale differenza tra la chiesa e la tradizione cui si appellava Ambrogio e quella cui si riferivano gli ariani. La Chiesa di Ambrogio era l'istituto sociale religioso, guidato dalla Sede di Pietro, che, per difendere la fede ricevuta da Cristo e dagli Aposotli, contro le novità aberranti di Ario, aveva concentrato a Nicea tutto il suo corpo e le sue forze, ed ivi aveva professato, in apposito simbolo, la fede tradizionale: la Chiesa, per Ambrogio, coincideva e si identificava concretamente, sul piano storico, col Concilio di Nicea. Invece, la chiesa o la tradizione, cui pretendevano di appoggiarsi gli ariani, era una imprecisata e vaga entità ideale che, sul piano storico concreto, lungi dal presentarsi come un corpo unitario e compatto, si dimostrava un'accozzaglia di sette tra loro dissidenti e facenti capo a questo o quel personaggio, dal quale prendevano anche il nome.

Così li descrive Ambrogio: *plura nomina, sed una perfidia;* discordi tra loro nel professare ciascuna una fede propria, e solo concordi nell'avversare tutti insieme la Chiesa, ossia concretamente, la fede nicena: idra dalle teste molteplici (I, 44=47).

Ambrogio tocca il fondo nell'analisi della mentalità ereticale, di ogni tipo e colore, quando vi ravvisa il risultato di una scelta compiuta dall'eretico nelle profondità del suo cuore tra se stesso e Dio, sotto l'aspetto di verità assoluta. L'eretico ha scelto di porre la sua conoscenza come misura di tutta la verità, e perciò avversa come sua nemica la verità che gli viene da Dio e non si degna neppure di ascoltarla; ciechi e sordi, gli ariani *more judaico aures suas claudere solent, aut serere tumultus quotiescumque verbum salutis auditur* (II, 130); «per questo essi cavillano sempre e pongono sempre nuovi quesiti e trovano sempre insufficienti le prove contrarie alla loro tesi, mentre per l'animo pio e disposto alla fede, tali prove sono sovrabbondanti (II, 129); mentre il vero credente ascolta, e ascolta al fine di credere e va in cerca della verità e la accoglie *cum bona caritate et mansuetudine,* l'eretico, miscredente, non ascolta; egli non può nè vuole ascoltare, per non dover credere, e combatte la verità» (II, 132=133).

Ambrogio chiude il *De fide* sferzando la diabolica presunzione di Ario e seguaci di equipararsi a Dio, di sondarne i segreti, di misurarlo col metro umano. Con mordace ironia mette a confronto Ario con le grandi figure del Battista, di Mosè, di Paolo, i quali hanno riconosciuto con tremore l'inscrutabilità dell'essere divino, ma Ario no: *Arius scrutatur etiam alta Dei!.... Arius totum Deum facie ad faciem comprehendit!... Arius dicit: Ex toto Deum, non ex parte cognovi!... Arius altissimi Dei Filium sui similem vult videri, quem non in divinitatis aeternae maiestatis veneratur, sed ex carnis infirmitate metitur.* (V, 227=238).

Tale essendo l'opinione di Ambrogio circa la dottrina e le persone dei *partners* ariani, intervenuti al concilio, si comprende facilmente perchè non potesse andare diversamente da come è andato. Anche in questa occasione Ambrogio si rivela l'uomo delle certezze che, una volta conquistate, non è lecito a nessuno di rimetterle in discussione, almeno quando si tratta di certezze della fede cristiana. Ora, per Ambrogio, era certezza indiscutibile quella che il Concilio

di Nicea aveva sancito e resa «cattolica» circa il rapporto Padre-Figlio nella Trinità.

Chi rimette in discussione la sentenza definitoria del Niceno, è, perciò stesso, in malafede *(perfidia)*, si dimostra un nemico della verità, anche se, a parole, dice di andarne in cerca ed invoca, allo scopo, un concilio generale ed una discussione spregiudicata e libera sul problema. Ambrogio non esclude *a priori* che codesti soggetti si possano emendare: *persuadeamus illis quod sibi prosit... non enim vincere volumus sed sanare, non insidiose agimus, sed religiose monemus* (II, 89). Ma esperito questo tentativo di samaritano ricupero senza utile risultato, si deve passare alla censura e alla condanna. Così si è già proceduto, osserva Ambrogio, nel concilio di Nicea (I, 118), e si è fatto bene, poichè, come ammonisce l'apostolo Paolo, contro tali ostinati, ammoniti e recalcitranti, non serve più la discussione e il dialogo, ma occorre solo la condanna: *censorie impietas ariana non expositione reseratur; damnatione detegitur* (Ib.). È probabile che Ambrogio abbia consegnato ai vescovi niceni intervenuti al concilio il suo trattato come *Vademecum* e guida della posizione da assumere, degli argomenti da portare, delle decisioni da prendere nei riguardi degli esponenti del partito ariano, tanto evidenti sono i riscontri tra il *De fie* e gli *Atti* del concilio.

Non posso chiudere questa relazione senza rilevare una componente dello sfondo dottrinale Ambrosiano nel concilio di Aquileia, che risente del suo spirito pratico. Esso permea non solo il *De fide*, ma ispira tutta la sua lotta contro l'arianesimo. All'uomo moderno riesce alquanto incomprensibile tutto quell'agitarsi, quel discutere e combattersi a vicenda per punti di dottrina che sembrano non avere alcuna importanza pratica per l'uomo. Che cosa guadagna o perde l'uomo col credere o meno che Dio e trino nelle persone, che Gesù Cristo è pienamente Dio e insieme pienamente uomo? Anche ai tempi di Ambrogio c'era chi si faceva questa domanda. Ed ecco la risposta di Ambrogio, raccolta da circa una ventina di passi del *De fide* (I, 93; III, 36, 57=58; IV, 14, 19, 23, 26, 128, 164; V, 14=16, 105, 169. 178, 181) e ridotta all'essenziale: L'essere Cristo vero Dio e vero uomo è cosa che riguarda non solo la persona di Cristo, ma anche i singoli uomini e tutto il genere umano, in quanto nella divinità e umanità di Cristo è racchiusa oggettivamente la salvezza e la felicità suprema dell'uomo.

Questa salvezza e felicità infatti consistono essenzialmente

nella partecipazione al modo di essere divino e umano di Cristo. Ora, questa partecipazione si attua nella vita presente mediante la fede, la speranza e l'amore di Cristo.

Perciò se tu, seguendo Ario, neghi la piena umanità di Cristo, neghi il tuo essere umano, che resta soggetto alla morte eterna. «Non è lecito ignorare o rifiutare la fede nel mistero della Trinità e della Incarnazione, poichè, mediante la conoscenza e la fede in queste due realtà, esse diventano realtà nostre, parte di noi stessi. Cristo è disceso dal cielo non per sè, ma per te: *si non credis, non descendit tibi, non tibi passus est»* come il sole brilla invano per chi è cieco o chiude gli occhi. E se Cristo non ha patito per te, neppure è risorto per te: tu rimani nella perdizione del peccato e della morte.»

Per Ambrogio, nel concilio di Aquileia, non si trattava di risolvere una oziosa questione di alta speculazione teologica, ma si trattava di mettere al sicuro i supremi valori e destini del genere umano.

Yves Marie Duval

LE SENS DES DÉBATS D'AQUILÉE POUR LES NICÉENS NICÉE - RIMINI - AQUILÉE

En ce mois de mai 1981, nous sommes réunis pour commémorer le concile d'Aquilée du 3 septembre 381. Le mois présent conviendrait mieux à l'évocation du concile de Constantinople qui s'ouvrit en mai 381 et qui deviendra le IIème concile «Oecuménique», même si, matériellement, il ne compait guère de représentants de l'*ensemble* de la Catholica. Aquilée a failli devenir, matériellement, comme Nicée, comme Constantinople, Ephèse ou Chalcédoine, le siège d'un concile universel et oecuménique en un autre sens (1). Ce n'est pas mon propos présent de montrer comment et pourquoi il ne l'est pas matériellement devenu.

Si j'évoque ici le concile Oecuménique de Constantinople, c'est à cause de son Symbole, et ce, pour deux raisons essentielles. Le «Concile des 150 pères» a voulu rédiger un Symbole qui prolongerait celui de Nicée, dans l'affirmation de la divinité du Saint-Esprit (2); mais, hormis ce point, la doctrine, sinon le texte même du Symbole de Nicée, est, avec quelques déplacements d'accent (3),

(1) Il ne faut pas oublier que l'épithète «Oecuménique» est d'ordre juridique et concerne la canonicité, non l'histoire, ni le nombre ou la répartition des évêques présents ou représentés. Dans le cas présent, on se rappellera que le Concile de Constantinople de 381 n'a reçu ce titre d'oecuménique, en Occident, qu'au VIème siècle au plus tôt, et pour la seule partie dogmatique, Rome ne pouvant admettre le troisième canon. Aux lendemains de Chalcédoine, saint Léon proteste contre ce canon et les prétentions de l'évêque de Constantinople (*Ep.* 104, 2-3; 105, 2; 106, 2-4; *PL* 54, c. 993 - 1007).

(2) Sur ce Symbole et l'histoire de son texte, voir maintenant G.L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli,* Roma 1967, pp. 171 sq.

(3) Sur l'allusion anti-marcellienne et les éléments «cappadociens» du Symbole, voir M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo,* Roma 1975, pp. 539, 540-542. Je n'ai pas à me demander ici si ces accents étaient encore perçus, en Occident et en Orient, après Chalcédoine. On trouvera dans le même ouvrage

substantiellement reprise. C'est elle qui deviendra «oecuménique». Les *Actes* d'Aquilée ne nous ont conservé aucun Symbole et ils ne nous montrent aucunement les évêques sur le point d'innover, de préciser ou de prolonger. Ces *Gesta* sont incomplets, il est vrai; mais, lorsque Palladius, après Aquilée, s'en prend à la doctrine de ses adversaires, il ne se réfère aucunement ni au Symbole de Nicée, ni à un quelconque document qui aurait été élaboré à Aquilée même. L'oeuvre *constructive* du Concile d'Aquilée est donc nulle.

Certes, la référence à Nicée est explicite: on reproche au prêtre Attale d'avoir renié sa signature du Symbole de Nicée ([4]); Ambroise évoque sans le dire un anathèmatisme de ce Symbole ([5]), plusieurs enfin des sentences, lors de la condamnation de Palladius, rappellent la condamnation d'Arius à Nicée ([6]). Mais on ne semble pas vouloir aller plus loin. Pourtant, en cette année 381, le *De Spiritu sancto* d'Ambroise est écrit. C'est Palladius qui, dans la dernière partie de son invective, évoque la manière dont ses adversaires associent l'Esprit-Saint au Père et au Fils dans l'oeuvre de la création ([7]). Cette affirmation était contenue, selon ce qui nous est dit, dans une «Profession de foi» émise à Sirmium quelque temps auparavant ([8]). Palladius et Secundianus font sans doute allusion à cette «Profession de foi»lors de la séance même du 3 septembre ([9]). D'après les thèses qui lui sont attribuées et d'après le contexte polémique

(pp. 542-548) une bonne présentation des discussions doctrinales d'Aquilée, mais *l'impostazione* historique et doctrinale me semble à compléter et corriger.

([4]) *Gesta*, 45 c *(PL 16, c. 930 B-C = R. Gryson, Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée*, coll. Sources chrétiennes, n° 267, Paris 1980, p. 364). J'affecte d'une minuscule chacune des répliques ou des phrases du récit pour permettre leur repérage facile.

([5]) *Gesta*, 47 b. (c. 9301 = p. 366): «... fuit quando non fuit». Affirmation d'Arius sanctionnée dans les anathématismes du Symbole de Nicée.

([6]) Constantius d'Orange (§ 55 b), *Félix et Numidius*, les délégués des africains (§ 58 b), la synodale *Benedictus (Ep.* 10,3 - *PL* 16, c. 941 A.B).

([7]) *Oratio Palladii*, 134 ad. f. *(Ed.* R. Gryson, p. 316). Je donne ici un titre différent (et contestable) aux deux parties, différentes (?), des fragments attribuables à Palladius *(I Oratio; II Apologia)*, tout en maintenant la numération continue consacrée.

([8]) PALLADIUS, *Oratio*, 128.

([9]) *Gesta*, 50 b et 74 b. Voir R. *Gryson, Op. laud.*, p. 115, n. 5.

dans lequel Palladius est amené à les évoquer, il est vraisemblable que ce texte de Sirmium, que nous ne possédons malheureusement pas, faisait écho, d'une manière ou d'une autre, à un document romain qui a des chances d'être ce qu'on appelle le «Tome de Damase» et que l'on date actuellement, pour des raisons indépendantes du «témoignage» de Palladius, de 377 ou du début 378 ([10]). Peu importe, ici, la date précise. Je n'évoque pour l'instant ce «Tome» que pour faire remarquer qu'il commence par la reprise du Symbole de Nicée, mais qu'il y *ajoute* une double série d'anathèmes, en s'appuyant sur le fait que «certains» ont l'audace de dire que l'Esprit-Saint a été fait par le Fils ([11]). Les condamnations ne se limitent pas, et de loin, à la pneumatologie. Nous aurons l'occasion d'y revenir quelque peu ([12]).

Il peut donc paraître étrange que les Pères d'Aquilée n'aient pas fait ce qu'avaient fait ceux de Rome autour de Damase, ce qu'ils avaient fait eux-mêmes peut-être, ou certains d'entre eux, à Sirmium. Il serait trop simple d'invoquer leur gêne ou leur incompétence: Ambroise, au moins, avait déjà rédigé son *De fide* et, s'il est plus facile d'écrire à tête reposée que de répondre à des obiections qui fusent en désordre, Ambroise n'était pas non plus incapable d'abandonner son fil directeur pour se lancer «à découvert» sur le terrain de l'adversaire ([13]). Pourquoi n'aurait-il donc pas pu faire approuver un texte doctrinal positif, de la même façon qu'il a fait condamner un certain nombre des propos de Palladius ou d'Arius?

C'est le moment d'avancer une deuxième remarque préliminaire qui va nous mener au coeur de ce débat. Pour interroger Palladius sur sa foi, le concile d'Aquilée ne s'en est pas pris aux écrits

([10]) Sur ce *Tome* et sa date, voir à la suite d'E. Schwartz, L. G. DOSSETTI, *op. cit.*, pp. 102-103; Ch. PIETRI, *Roma Christiana*, pp. 833 sq.; R. GRYSON, *Op. laud.*, pp. 118-119. Pour le texte, voir C - H. TURNER, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima, (EOMIA)*, I, 1, Oxford 1913, pp. 283-294.

([11]) TURNER, p. 284 sq.

([12]) Voir *infra*, p. 93.

([13]) *Gesta*, 33-34, au cours de l'altercation avec Palladius. Les *Gesta* sont incomplets et ne nous donnent que le début de «l'interrogatoire» de Secundianus. Encore moins savons-nous si ces *Gesta* se terminaient par une déclaration positive ou par les anathématismes. La synodale *Benedictus*, dont la première partie (§ 1-8) résume les débats, ne nous dit rien à ce sujet.

même de Palladius; il a exhumé, pourrait-on dire, un vieux texte d'Arius. Le procédé peut apparaître non seulement injuste, mais choquant, et ce d'autant plus que Palladius, semble-t-il, venait de composer une «réfutation» des deux premiers livres du *De fide* d'Ambroise ([14]). Si les deux fragments que nous possédons appartenaient bien à cette oeuvre ([15]), ils nous livrent peut-être une première raison pour qu'on n'en aït pas entrepris la réfutation ni l'examen: leur prolixité, et le fait que l'oeuvre devait être difficile à «saisir», dans une discussion orale surtout. Au contraire, un texte court, synthétique, permettait de centrer la discussion. Dans ces conditions, on aurait pu cependant prendre comme texte de référence un symbole, celui de Nicée ou celui de Niké-Rimini...Nous constatons que l'on a pris, sans commun accord bien sûr, la *Lettre* d'Arius à son évêque Alexandre d'Alexandrie. Pourquoi? Parce que, pourrait-on dire, cette lettre, dégagée de détails biographiques, est un véritable manifeste doctrinal, qui entend situer la vraie doctrine par rapport à une série d'erreurs. Très élaborée, en même temps que de dimensions relativement réduites, elle pouvait, peut-il sembler, se prêter à un examen serré ([16]).

Pourtant, si les Pères d'Aquilée avaient examiné l'*ensemble* de cette lettre ([17]), ils y auraient passé plus d'une demi-journée, et a fortiori plus des deux heures environ auxquelles se réduit la séance

([14]) Cette attaque est connue d'Ambroise et lui fait rédiger les livres III-V du *De fide*, comme il est rappelé dans le début du livre III (Ed. O. Faller, *CSEL* 78, pp. 108-108).

([15]) PALLADIUS, *Oratio*, 81-87 (Ed. R. Gryson, pp. 264-274).

([16]) La Synodale *Benedictus (Ep* 10,4) avance une explication: on a donné aux Homéens, qui se plaignent d'être appelés à tort «Ariens», l'occasion de se disculper tout à fait en condamnant Arius, ou de le défendre à l'aide de l'Ecriture. (Voir de même les *Gesta*, 12 a). Cette explication, quelle que soit sa valeur, ne dit pas encore pourquoi on a choisi cette *Lettre* d'Arius. A nous de le découvrir.

([17]) On en trouvera le texte grec chez H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke*, III, 1, Berlin-Leipzig, 1934, pp. 12-13: Athanase, 2 *De synodis* 16 (PG 26, c. 708 D - 712 A) ou chez Épiphane, *Panarion*, 69, 7-8 (Ed. Holl, *CGS* 37, pp. 157-159). Texte grec chez G. *Barby, Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris, 1936, pp. 235-237; Texte grec et traduction française chez É. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, I, Paris, 1972, pp. 49-51. Texte latin d'Hilaire ou chez Hilaire, *De Trinitate*, IV, 12-13 (*PL* 10, c. 104-106).

officielle. Lorsqu'on met bout à bout, en effet, les propositions lues et discutées à Aquilée, on constate non seulement, comme le fera remarquer Maximin, qu'il manque la première ([18]), mais que l'ensemble ne couvre que quelques lignes de cette longue lettre; d'autre part, que lorsque Palladius a réussi à s'écarter de la discussion de la *Lettre* ([19]) et qu'Ambroise l'y ramène bientôt, celui-ci ne revient pas à l'endroit où l'on avait abandonné la lecture, mais saute plusieurs lignes pour en venir immédiatement au coeur du débat: le Christ est-il, comme Arius l'écrit, une «creature parfaite» ([20])?

En réalité, le débat n'avancera pas, parce que Palladius refuse désormais de répondre ([21]). Mais Ambroise en viendra lui-même bientôt à évoquer une affirmation de Palladius qui nous laisserait sans doute perplexes si nous ne possédions que les *Gesta:* «Il y a une heure, dit-il, lorsqu'on lisait qu'Arius a dit que le Christ est une créature, tu l'as nié» ([22]). Nous sommes renvoyés à un fait qui n'est pas contenu dans les *Gesta* eux-mêmes, mais dont l'existence et la portée sont précisées par Palladius lui-même dans son récit des événements du 3 septembre. Ce récit, malgré ses lacunes actuelles, nous permet de voir que cette affirmation de la «création» du Fils était le point central de la discussion et de la *Lettre* et nous aurons à nous en demander les raisons à la fois doctrinales et historiques.

I

Dans le début de son récit, Palladius raconte qu'au matin du 3 septembre, lorsqu'il a accepté, avec Secundianus, de rencontrer les évêques nicéens, on leur a immédiatement présenté «une certaine lettre» «au nom d'Arius» ([23]). «Lettre inconnue», ajoutera-t-il ([24]),

([18]) *Commentaire de Maximin,* 37-38 (Ed. R. Gryson, P. 232-234). Sur cette «omission», voir *infra,* p. 81

([19]) *Gesta,* 32 d - 41 b.

([20]) *Gesta,* 41 c.

([21]) *Gesta,* 41 d - 43 c.

([22]) *Gesta,* 43 d.

([23]) PALLADIUS, *Apologie,* 90-91 (f. 337, l. 23-33).

([24]) *Ibidem,* 90 (f. 337, l. 45-46).

ce qui n'est sans doute qu'une habilité de sa part ([25]). Dès cette réunion informelle, c'est donc de cette *Lettre* qu'il est question; mais, malgré l'état lacunaire, il ne semble pas que l'on en ait discuté le début ([26]). Le récit de Palladius en vient en effet très rapidement à la question de la «création» du Fils de Dieu ([27]) et à la réponse qu'il fit à Ambroise sur ce point. Cette réponse confirme, mais surtout éclaire, l'affirmation d'Ambroise dans les *Gesta*. Palladius, qui entend s'en tenir à l'Ecriture, reconnaît de fait que celle-ci ne parle nulle part de manière aussi directe *(abrupte)* du Fils de Dieu comme d'une «créature». Et il ajoute: «Au contraire, l'apôtre le présente comme le Créateur du monde en disant: *Ils ont honoré et servi la créature plutôt que le créateur»* ([28]). Dans ce récit, il ne donne aucun com-

([25]) Contrairement à ce qu'écrit R. Gryson *(Op. laud.*, p. 277, n. 2), il est peu probable qu'un Homéen, même s'il s'y souscrivait pas, n'ait pas *connu* ce texte, qui circule en latin en Occident *avant* 360, comme l'atteste Phébade d'Agen, *Contra Arianos*, 8 *(PL* 20, c 18 D), 15 (c 24 A) qui s'en prend manifestement à cette lettre (Voir G. BARDY, *L'Occident et les documents de la controverse arienne, in Rev. SR* 20, 1940, pp 29-30). Sur Hilaire de Poitiers (v. *infra*, n. 43). Ne pas «connaître» ou ne pas «suivre» Arius fait partie de la tactique des Eusébiens dès 341, au IIème Concile d'Antioche (ATHANASE, *De Synodis*, 22 - *PG* 26, c. 720 D: Nous ne suivons pas Arius. Comment des évêques suivraient-ils un prêtre...?). Cela restera un des meilleurs échappatoires des Homéens. Ainsi Auxence de Milan en 364 (ap. HILAIRE, *C. Auxentium, 14)*. Maximin y revient à deux reprises *(Commentaire*, 14 (f.300 l. 5-6) et 40) après Palladius *(Gesta*, 14 b; 25 i) et Secundianus *(Gesta*, 66 b) - le dossier ne se prétendant pas complet. Ma suspicion n'est pas simple «procès d'intention» et la suite montrera, je pense, que Palladius ne pouvait pas ignorer, vu son âge et son passé, pourquoi Ambroise faisait appel à cette *Lettre* précisément. Cela laisse entier toutefois le problème de la fidélité - ou non - aux générations précédentes, comme celui de la «nouveauté» de la doctrine. L'argument n'a d'ailleurs en soi rien d'unique. D'après Rufin d'Aquilée, les Homéens reprochaient aux Nicéens de croire à «Homousios» et non au Christ; les Pélagiens se défendront d'être «pélagiens» ou «célestiens»; etc. (V. mon art. *Julien d'Eclene et Rufin d'Aquilée...., in «REAug.»* 24, 1978, pp. 263-268). Le procédé connaîtra un certain succès à l'époque de la Réforme encore...

([26]) Il est question de cette Lettre dans l'*Apologie*, 12 (f. 338, l. 31 sq.)

([27]) PALLADIUS *(Apologie*, (f. 338, l. 49-50) souligne la hâte d'Ambroise «statim ueloci percontatione», avant d'insister sur les précautions qu'il faut prendre pour un tel sujet.

([28]) PALLADIUS, *Apologie*, 94 (f. 338, l. 1-4) (Ed. R. Gryson, p. 280): «...scriptura divina (...) usquam Filium Dei tam abrupte creaturam dixisse inueniatur, sed

mentaire doctrinal de son affirmation. Il souligne au contraire le caractère privé de sa réponse, tout occupé qu'il se montre du caractère informel de la discussion. Celle-ci, selon lui, ne préjuge en rien du débat véritable, qui aura lieu lorsque sera réuni le Concile général auquel il aspire ([29]). Mais Ambroise, nous est-il dit, demande immédiatement une signature condamnant Arius «à l'occasion (de ce mot) de créature *(sub occasionem creaturae)»* ([30]). Autrement dit, pour Ambroise et les Nicéens, l'erreur d'Arius tient tout entière dans cette affirmation de la création du Fils. Palladius, au contraire, ne veut pas que ce point, contestable, il le reconnaît, suffise à faire rejeter l'ensemble de la doctrine d'Arius ou, pis, à faire croire que lui et son collègue Secundianus ont purement et simplement rallié, par la condamnation de ce *seul* point, l'ensemble de la foi nicéenne, qu'ils considèrent toujours comme erronée ([31]). La conclusion de toute cette discussion, telle qu'elle est fournie par Palladius, montre bien que c'est terme de *créature* qui est pour les Nicéens au centre du débat, alors qu'il n'est pour Palladius qu'une mauvaise querelle ou une diversion: «C'est pourquoi, dit-il, avec réflexion er sans obstination, mais avec la modération qui pourrait apaiser des esprits furieux, il t'a été répondu qu'ils avaient fait ce qui était en leur pouvoir pour vous satisfaire en supprimant ce méchant soupçon au sujet de (ce mot de) créature, mais qu'il ne leur était pas possible de donner leur signature» ([32]), étant donné le petit nombre des présents

contra Apostolus creatorem mundi cum rettulerit dicens: *qui coluerunt et seruierunt creaturae potius quam creatori...»* Le début est mutilé mais la pensée ne fait pas grande difficulté. Sur l'utilisation de ce texte de l'*Epître aux Romains* comme clé de l'exégèse de *Prov.* 8, 22, V. Ambroise. *De fide,* I, 16, 103-105 (Ed. Faller, CSEL 78, pp. 44-45).

([29]) *Ibidem* (suite).

([30]) *Ibidem,* 95 (p. 280) «Sed tu (...) audito hoc statim (...) damnabilem in Arium sub occasionem creaturae suscriptionem ab his quos arianos uocabas poposcisti...»

([31]) *Ibidem* (suite).

([32]) *Ibidem,* 96 (p. 282): «Ideoque consulte et non cum contentione, sed cum ea modestia quae furentes animos posset lenire, responsum est tibi quod in potestate sua erat factum esse ut in amputationem malae de creatura suspicionis satisfieret uobis, subscriptionem uero sibi non licere, eo quod et uos duodecim uel tredecim uix essetis...»

de l'un ou l'autre parti. C'est devant ce refus de Palladius que, selon notre récit, Ambroise décida de brusquer les choses et de passer à une action officielle([33]).

A partir d'ici, nous disposons à la fois des *Gesta* et du récit de Palladius. Nous nous occuperons plus loin de certains éléments de la première partie. Venons-en tout de suite, au commentaire que Palladius donne de la manière dont, comme je l'ai dit plus haut, Ambroise, entraîné par son adversaire loin de la *Lettre* d'Arius, revient bientôt à ce texte, et précisément à la question de la «créature» ([34]). Selon Palladius, c'est parce qu'il a été réfuté sur les autres points, qu'Ambroise, faute d'autre grief, revient à cet «unique refuge» ([35]). Le récit de Palladius s'écarte ensuite des *Actes* en ceci qu'Ambroise aurait à nouveau demandé à ce moment une signature et que Secundianus serait intervenu. Il est possible que la mémoire de Palladius le trahisse et qu'il transporte à cet endroit un échange de l'interrogatoire de Secundianus dont nous n'avons malheureusement que le début.

S'il en est ainsi, et bien que l'interrogatoire de Secundianus, dans la partie que nous possédons, ne se fasse pas à partir du texte même de la *Lettre* d'Arius, on aurait une nouvelle preuve de l'importance qu'a tenu ce problème de la «création» tout au long de cette matinée. Quoi qu'il en soit, l'intervention de Secundianus est des plus intéressantes, à plus d'un point de vue: «Pourquoi insistes-tu tant pour cette signature? demanda-t-il à Ambroise. Est-ce qu'il te déplaît qu'il soit écrit: «Le Seigneur m'a *créé,* au commencement de Ses voies en vue de Son oeuvre?» Veux-tu que l'on condamne ce tex-

([33]) En vérité, dans son *Apologie,* 97, Palladius ne fait aucune allusion à la lecture du rescrit *Ambigua* qui officialise les débats. On peut se demander la raison d'un tel «silence» lorsqu'on le compare aux réclamation émises dans les *Gesta* (§ 6-8, 10-12). A lire «naïvement» le récit de Palladius, on pourrait croire que le caractère «officiel» provient du seul fait que les secrétaires entrent en action (§ 97). Palladius insinue d'ailleurs qu'ils étaient déjà en action (f. 339, l. 8 sq.) en cachette, ce que ne confirment pas les *Gesta.* Ceux-ci évoquent au contraire de longues discussions «citra acta» (§ 2). L'*Apologie* dit-elle «toute la vérité et rien que la vérité»?

([34]) *Gesta,* 41 c.

([35]) *Apologie,* 109 (§ Ed. R. Gryson, p. 294).

te sous prétexte qu'il contient l'idée de créature?» ([36]). Je ne m'intéresse pas ici à la réponse prêtée ensuite à Ambroise, qui connaissait l'objection tirée de cette parole de la Sagesse en *Proverbes*, 8, 22 et qui, dans son *De fide*, lui avait opposé, à deux reprises, la réponse nicéenne ([37]). Je ne m'arrête pas non plus à la contradiction, au moins partielle, avec laquelle Palladius, après avoir reconnu plus haut que le titre de «créature» n'était pas à strictement parler attribué au Fils par l'Ecriture ([38]), souscrit ici à la contre-attaque de son collègue ([39]). Je pose seulement à nouveau la question de Secundianus à Ambroise: «Pourquoi insistes-tu tant pour cette signature?»

La réponse ne figure ni dans les *Gesta*, ni dans le récit de Palladius. Il est bien peu probable que les Homéens l'aient ignorée ([40]). Il est étonnant, à première vue, que les Nicéens ne l'aient pas explicitement proclamée à Aquilée. Sans doute était-elle trop claire pour eux: on ne parlait que de cela depuis vingt ans en Occident!

Je dois me contenter ici d'un très bref rappel, en revenant tout d'abord au texte même de la *Lettre* d'Arius. A entendre le récit de Palladius, le Fils y est qualifié de «créature». Lorsqu'Ambroise cite le texte même de cette *Lettre* au cours des *Gesta*, il déclare qu'Arius a qualifié le Fils de «créature parfaite» ([41]). En réalité, Arius avait écrit que le Fils est «créature parfaite de Dieu, *mais pas comme une des créatures»* ([42]). L'adjonction est importante dans l'esprit d'Arius et de ceux qui, de près ou de loin, le suivront, en utilisant cette affirmation pour distinguer le Fils des simples créatures. Mais le pre-

([36]) *Ibidem*, 109-110 (f. 340, l. 39-43): «... in Arium sub appellationem creaturae subdolam et captiosam postulans subscriptionem ut tibi constanter ab Secundiano diceretur: «Quid tantum insistis subscriptioni? Numquid illud displicet tibi quod scriptum est: 'Dominus creauit me initium uiarum suarum in opera sua' et uis illud sub specie creaturae damnari?»

([37]) AMBROISE, *De fide*, I, 15, 96-98; III, 11, 82 sq.

([38]) Voir *supra*, p. 74, n. 28.

([39]) PALLADIUS, *Apologie*, 110-111. Le texte est malheureusement lacunaire. On peut toutefois deviner que la discussion roule sur le couple *creare/generare*. Voir *infra*, p. 11-12.

([40]) Voir *Infra*, p. 79-80, n. 57 et 58.

([41]) *Gesta*, 41 c.

([42]) «... κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεγεννημένων» = «...creaturam Dei perfectam, sed non sicuti ceterae facturae».

mier qui ait cité cette *Lettre* d'Arius en latin, Hilaire de Poitiers dans son *De Trinitate*, mettait en garde son lecteur contre l'insuffisance et l'hypocrisie d'une telle formule. Celle-ci, en définitive, plaçait le Fils sur un plan inférieur au Père ([43]). La deuxième partie, par sa restriction, semblait détruire la première; elle ne faisait que l'atténuer, sans en évacuer le caractère hérétique pour un Nicéen: le Fils n'était pas vraiment Dieu, l'égal du Père; il était créé, *de quelque façon que ce soit*. Bien que dénoncée par Hilaire, par Phébade d'Agen ([44]), la formule, avancée par Valens de Mursa lors de la deuxième partie du Concile de Rimini, à la fin 359, avait suffi à contenter une assemblée déprimée ou réussi à la tromper ([45]). Les évêques avaient accepté cette précision que, semble-t-il, Valens, une fois à Constantinople, n'avait pas tardé à expliciter dans un sens moins restrictif, au grand dam d'Hilaire de Poitiers présent dans la capitale ([46]). Le monde, nous dit Jérôme, s'était étonné d'être devenu subitement arien ([47])! L'action d'Hilaire ([48]), et d'Eusèbe de Verceil ([49]), puis celle de l'épiscopat de l'Italie du Nord ([50]), celle de Libère ([51]), puis

([43]) Hilaire, *De Trinitate*, IV, 11 (*PL* 10, c 103-104), VI, 4 (c 159-160), 7 (c. 161).

([44]) PHÉBADE d'Agen, *De fide contra arianos* (*PL* 20, c. 23-24).

([45]) SULPICE SÉVÈRE, *Chronicon*, II, 44, 3-8 (Ed. Halm, *CSEL* 1, pp. 97-98) et JÉRÔME, *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, 18 (PL 23 (1845), c. 171-172). Sur cette question embrouillée, voir mon article *La «manoeuvre frauduleuse» de Rimini. A la recherche du Liber aduersus Vrsacium et Valentem d'Hilaire de Poitiers* in *Hilaire et son temps* (Actes du Colloque de Poitiers, 1968), Paris, 1969, pp. 72 sq.

([46]) HILAIRE, *Collectanea Parisina, Series* B VIII, 2, 1-2 (Ed. A. Feder, *CSEL* 65, pp. 175-176) = *Fragmenta historica*, X, 2-3 (*PL* 10, c. 706-709). Voir mon article *La «manoeuvre frauduleuse*, pp. 85-87,96 sq.

([47]) JÉRÔME, *Altercatio*, 19 (c. 172 B-O).

([48]) Rufin atteste qu'Hilaire avait écrit un ouvrage spécial à ce sujet (*De adulteratione librorum Origenis*, 11 - Ed. M. Simonetti, *CC* 20, p. 14).

([49]) Sur l'action concertée d'Hilaire et d'Eusèbe, dès avant 364, voir mon article: *Vrais et faux problèmes concernant le retour d'exil d'Hilaire et son action en Italie en 360-363* in *Athenaeum*, 48, 1970, pp. 267-275.

([50]) *Divini muneris gratia*, in *Collect. Antiariana, Ser.* B. IV, 2 (p. 158) = *Frag. hist.* XII, 3 (*PL* 10, c. 716-717).

([51]) *Ep Imperitiae culpam*, ap. Hilaire, *Collect. Antiar Parisina, Ser.* B IV, 1,1 (CSEL 65, pp. 156-157) = *Fragm. Hist.* XII, 1-2- (*PL* 10, c 715-716).

de Damase ([52]) ont toutes été centrées, dans la décennie qui a suivi, sur la dénonciation de cette tromperie subtile... et peut-être un peu trop commode. Ambroise lui-même rappelle, dans le *Livre I* de son *De fide,* que Rimini a commencé par réaffirmer Nicée et que les conciles qui eurent lieu après la signature malencontreuse de la fin du concile sont revenus à une profession de foi orthodoxe ([53]). Mais le livre III évoque explicitement le stratagème de Valens qui a trompé l'innocence des évêques, *avant de rapprocher l'énoncé de Valens de celui d'Arius lui-même* dans cette *Lettre* à Alexandre ([54]). Et d'ajouter: «Tu vois donc que vous vous êtes servi des paroles héritées de votre père Arius. Il suffit de dire que le Fils n'est pas une créature. Pourquoi était-il nécessaire d'ajouter: «Mais pas comme les autres créatures?» ([55]).

Ambroise savait donc ce qu'il faisait en prenant pour texte de discussion cette *Lettre* d'Arius. Le nom de Valens de Mursa n'est pas prononcé dans le *De fide;* bien qu'il soit, historiquement, l'auteur de cette «manoeuvre frauduleuse»; ([56]) mais comment l'évêque de Milan n'aurait-il pas également pensé à Palladius qui, de par les dates qu'il nous fournit lui-même ([57]), avait sans doute dû assister,

([52]) DAMASE, Ep. *Confidimus (PL* 13, c. 347-349).

([53]) AMBROISE, *De fide,* I, 18, 122. Un peu plus loin (I, 18, 130) il évoque le «creatura non sicut ceterae creaturae» d'Arius, en dénonçant sa volonté de tromper les simples.

([55]) AMBROISE, *De fide, III, 16, 130* (Ed, Faller, *CSEL,* 78, pp. 153-154).

([55])*Ibidem,* 132 (pp. 154-155): «Satis fuerat dicere: «Qui dicit creaturam Christum, anathema sit». Cur bonae confessioni, Arriane, uenena permiscis ut totum corpus contamines? Addendo enim «secundum ceteras creaturas», non creaturam Christum negas, sed creaturam dicis esse dissimilem. Creaturam enim dicis, etsi praestantiorem ceteris adseras creaturis. *Denique Arrius,* huius impietatis magister, *dei filium creaturam dixit esse 'perfectam, sed non sicut ceteras creaturas'. Vides igitur hereditario patris uestri uos usos esse sermone.* Sat est creaturam negare. Quid opus fuit addere: 'Sed non sicut ceteras creaturas'?» Ce témoignage concernant la *Lettre à Alexandre* est malheureusement ignoré de ceux qui ont étudié l'histoire de cette lettre.

([56]) Il vise tout Arien: «Arriane» *(De fide,* III, 16, 132 - p. 154 l. 21.). Valens donc autrefois, ceux prolongent son oeuvre aujourd'hui; car le *De fide* n'est pas un livre d'histoire ancienne.

([57]) En 381, Palladius est prêtre depuis 46 ans, évêque depuis 35 ans: *Apologie,* 116 (Ed. R. Gryson, p. 300 - Voir également p. 81). Vu la «foule» des évêques

lui aussi, à ce concile de Rimini. Quant à Secundianus, il était le successeur d'Ursace à Singidunum, et son prêtre dès 366 au moins ([58]). Il ne pouvait pas ne pas être au courant, lui non plus, de tout ce qui touchait à Rimini et à ses séquelles.

Cette grosse subtilité avait eu au moins pour effet de rendre l'ensemble des évêques attentif à des affirmations apparemment anodines de leurs interlocuteurs et de les rendre plus exigeants. Tout au long des *Gesta* d'Aquilée revient cette mise en garde contre la tromperie des Homéens. On demande à Palladius une *sententia aperta* (§ 12a), *sine calliditate* (§ *12c*), *de parler simpliciter* (§ 25b). On dénonce la *fraus* de certaines de ses affirmations (§ 20e), ses *insidiae* (§ 24) ou son astuce (§ 25a). Ces mises en garde sont principalement le fait d'Ambroise. Elles ne concernent pas ici la question de la «créature» à proprement parler, mais elles en sont toujours assez proches; car, l'unique question qui occupe les Nicéens, c'est d'affirmer l'*égalité* du Père et du Fils, ce qui ne veut pas dire leur confusion, ni leur division. Les Homéens, en revanche, entendent établir une *hiérarchie* ontologique entre le Père et le Fils, de sorte que les épithètes, lorsqu'elles peuvent être communes, ne s'appliquent pas de la même façon au Père et au Fils. A l'un, elles s'appliquent de façon absolue, à l'autre de manière relative seulement. De ce point de

présents à Rimini, d'après nos sources, il n'est pas du tout invraisemblable, même s'il n'est pas prouvé, que Palladius ait alors fait parti du groupe des partisans d'Ursace et Valens. Vu son âge et ces coordonnées, c'est lui qu'il faut reconnaître dans «l'évêque Palladius qui a eu des démêlés avec les clercs de Germinius de Sirmium en 366 (*Ep. Cum de spe et salute, 2, - ap. Collect. Antiar. Ser.* B. V, 2 (p. 160, l. 11-12) = *Fragm. Hist.* XIV, 2 (c. 719 A) et qui est l'un des destinataires de la réponse de Germinius (*Vitalis u. c. militantis - Ibidem*, p. 160, l. 22 = c. 719 B). Or cette lettre de Germinius fait précisément allusion au problème de la créature (§ 2 - pp. 162-163 = c. 720 C-D). Comment Palladius ne serait-il pas au courant? A ce moment, c'est Germinius, et non les seuls Nicéens, qui met en doute la bonne foi des Homméens. Puisque, depuis vingt ans, la question était, à tort ou à raison, au centre des discussions, des suspicions, Palladius ne pouvait ignorer qu'il aurait à y répondre. Les «apaisements» qu'il entend donner «avec calme», dit-il, ne pouvaient suffire.

([58]) La lettre *Cum de spe et salute* de Valens et Ursace citée à la n. précédente est portée à Germinius par le «*prêtre Secundianus*, le lecteur Pullentius et l'exorciste Candidianus» (p. 160, l. 15 = c. 719 A-B). Il a dû succéder à Ursace sur le siège de Singidunum.

vue non plus, le choix de la *Lettre* d'Arius à Alexandre n'était pas sans habileté, puisque celle-ci commence par une série de «limitations» qui restreignent au «seul inengendré» des attributs que les Nicéens accordaient au Fils autant qu'au Père.

II

On ne discuta pas en réalité sur ce «seul inengendré». Maximin dira plus tard qu'Ambroise avait tu volontairement ce début de la *Lettre* d'Arius (59) - en réalité, ici, sa citation de mémoire par Palladius, qui mêle plusieurs confessions de foi (60) -. Palladius, quant à lui, n'a pas, semble-t-il, perçu pareille malignité chez son adversaire. Au contraire, lui qui reproche aux Nicéens de sombrer dans le Sabellianisme (61), remarque plusieurs fois, et avec un certain étonnement, qu'Ambroise a reconnu que le Fils était *engendré* (62). Mais c'est précisément cette notion de génération qui n'était pas comprise de la même façon ou qui n'entraînait pas les mêmes conséquences. Pour les Homéens, la génération du Fils par le Père impliquait l'antériorité de celui-ci et sa supériorité. Même si elle se situait avant les temps, elle révélait une priorité du Père sur le Fils, une dignité supérieure du principe. En définitive, ils n'établissaient pas de distinction radicale entre *engendrer* et *créer*. Ambroise le fait remarquer, sans y insister, ou sans croire que les Ariens fassent cette confusion (63). En réalité, au niveau des mots au moins, l'égalité des deux notions est affirmée plusieurs fois dans nos textes, par Palladius lui-même, semble-t-il (64), mais surtout par Auxence de Durostorum et par Maximin. Parlant du «Père du Christ», Ulfila

(59) MAXIMIN, *Commentaire*, 37 (Ed. R. Gryson, p. 232).
(60) PALLADIUS, *Apologie*, 98 *(Ibid.*, p. 284).
(61) *Ibidem*, 99 (p. 284). De même Maximin *(Commentaire*, 36).
(62) PALLADIUS, *Oratio*, 82 (p. 264): «consempiternum ingenito eidemque coaeternum non dicimus (Filium) Patri, quem utique, *sicuti etiam tu saepe professus es*, a Patre genitum ueritas probat»; *Apologie*, III (f.341 v, l. 38 sq.). Au cours de la rencontre d'Aquilée, Ambroise rappelle que les Nicéens reconnaissent - cela va de soi - la génération du Fils: «Et nos dicimus...» *(Gesta*, 27 c.).
(63) AMBROISE, *De fide*, I, 16, 100 (Ed. Faller, p. 44)
(64) PALLADIUS, *Apologie*, III (f. 341 v, l. 18-41). Le début est malheureusement très abimé.

proclamait, selon Auxence, qu'il a, «sans passion, lui qui est impassible, sans corruption, lui qui est incorruptible, sans mouvement, lui qui est immobile, *créé et engendré, fait et établi* le dieu unique-engendré» ([65]). A son peuple, Ulfila enseignait, nous est-il dit, «qu'il y a une différence entre la dignité du Père et celle du Fils, du Dieu inengendré et du dieu unique-engendré, que le Père est bien le créateur du créateur, mais que le Fils est le créateur de toute la création» ([66]). La hiérarchie est on ne peut plus nette et Ulfila ne craint aucunement, d'après Auxence, d'appliquer cet attribut de créé au Fils. Maximin, dans son Commentaire des *Gesta* d'Aquilée, ne prend pas plus de précaution lorsqu'il entend réfuter la première question extraite de la *Lettre* d'Arius.

Balayant, en effet, la mise en cause par Palladius de la validité du «conciliabule», Ambroise, sans donner ni faire donner lecture de la *Lettre* qu'il avait évoquée en commençant, demande à l'évêque homéen: «Arius a-t-il eu raison de dire que le Père seul est éternel et son affirmation est-elle conforme ou non aux Écritures?» ([67]). Palladius ne veut pas répondre. Sabinus de Plaisance insiste et lui pose la question sous une autre forme: «Le Christ, dis-tu qu'il a été créé, ou dis-tu qu'il est éternel, le Fils de Dieu?» ([68]). Palladius ne répondra pas davantage et l'on passera bientôt au point suivant ([69]). Mais Maximin commente la question de Sabinus, en attirant l'attention sur ce qu'il appelle sa fourberie: «On voit apparaître, dit-il, la fourberie de l'interrogateur qui veut que le Fils soit dit *éternel* pour qu'il soit dit être *incréé...»* ([70]). La suite du développement tire parti de l'équivalence que Sabinus a posée entre le Christ et le Fils, dans sa question même, et elle revient sur le fait que l'un et l'autre termes supposent un être supérieur et antérieur, celui qui *oint* le Christ et celui qui est *père* du Fils. J'attire simplement l'attention ici sur le fait que Maximin établit une équivalence entre *éternel* et *incréé*, c'est-à-dire, ici, inengendré.

([65]) Ap. MAXIMIN., *Commentaire,* 43.
([66]) *Ibidem,* 46.
([67]) *Gesta,* 9 .
([68]) *Gesta,* 10 a.
([69]) *Gesta,* 17 sq. Dans l'intervalle se place une nouvelle altercation sur la convocation du concile.
([70]) MAXIMIN, *Commentaire,* 17.

La question suivante part de l'affirmation par Arius du Père *«seul* Dieu véritable»: le Fils n'est-il donc pas Dieu véritable? Palladius aurait pu répondre, comme Auxence de Milan, que le Fils est dieu ([71]). Mais Hilaire dénonçait déjà la supercherie et Ambroise sait, lui aussi, que les Homéens accordent au Fils le titre de dieu ([72]), mais pas de la même façon qu'au Père... Palladius déplace tout d'abord un peu la question en disant: «Puisque l'apôtre dit que le Christ est «dieu au-dessus de toutes choses» *(Rom. 9, 5),* quelqu'un peut-il nier qu'il soit le fils véritable de Dieu?» ([73]). L'interrogatoire va donc porter sur l'adjectif «véritable» et sur sa place. Car Palladius veut bien reconnaître que le Fils est «le *vrai* Fils de Dieu», *«vraiment* Fils de Dieu», que «le Fils *véritable* de Dieu est Seigneur», toutes formules qu'il trouve dans l'Écriture; mais il ne consent pas à répéter après Ambroise, et dans l'ordre même où celui-ci le lui indique, que «le Fils de Dieu est *dieu véritable»,* ou que «le Fils de Dieu est *Seigneur véritable».* Il ne s'agit pas de simples subtilités ni d'acrobaties verbales ou auditives qu'augmenterait l'absence d'article en latin. Nous sommes toujours devant l'affirmation par les Nicéens de l'égalité des personnes, par les Homéens de leur inégalité et de leur séparation. Lors de son interrogatoire, Palladius cherche, semble-t-il, à faire diversion en disant que le Fils est «puissance de Dieu» ([74]), mais dans son *Apologie,* il étaie davantage son argumentation et reproche à ses adversaires d'inclure le Fils dans le Père et de l'identifier au Père ([75]). Quant à Maximin, il accuse les Nicéens de trithéisme autant que de Sabellianisme, en voyant bien, au moins, que les Nicéens réclament «pour le Fils des attributs semblables», égaux, à ceux du Père ([76]). Certes. A l'exclusion toutefois de la paternité, qui ne conférait au Père qu'une priorité logique, non ontologique.

Les discussions ne s'engageront pas sur ce plan philosophique ou logique. On remarquera, en effet, que ni les Nicéens - pour le

([71]) HILAIRE, *C. Auxentium,* 13.
([72]) AMBROISE, *De fide,* III, 16, 133.
([73]) *Gesta,* 17 f.
([74]) *Gesta,* 21b.
([75]) Palladius, *Apologie,* 100 (f. 339 v, l 36-40): «...ut tua qua ipsum Filium conplice Patrem solum uerum adseris Deum retunderetur blasfemia...»
([70]) MAXIMIN, *Commentaire,* 35-36 (Ed. Gryson, pp. 230-232).

défendre -, ni les Homéens, qui l'avaient fait condamner à la deuxième session du Concile de Rimini, - pour le contester - n'employèrent le mot de *substance* ou d'*ousie*. Pas davantage le mot de *personne*. Au contraire, on en arriva à des questions moins abstraites avec le point suivant de la *Lettre* d'Arius: le Père est-il le «seul à posséder l'immortalité?» (77) De la théologie trinitaire, on passait, en partie au moins, à la christologie. Le Fils est-il immortel? Le Christ est-il immortel? «Le Fils de Dieu possède-t-il l'immortalité ou ne la possède-t-il pas selon la divinité?» demande Ambroise (78). Ou encore: «Le Fils de Dieu possède-t-il l'immortalité selon sa génération divine, ou ne la possède-t-il pas?» (79). Palladius retourne tout d'abord la question, en demandant si le titre de Christ est un nom «humain» ou «divin», s'il concerne la chair ou la divinité (80). Pour lui, la chose est claire: Christ est un titre du Fils. Or, du Christ, saint Paul dit, comme son *Apologie* le rappellera, qu'il «est mort pour nos péchés» (81). Maximin à son tour insistera sur le fait que l'«onction» concerne le Fils (82) - et non la chair, comme le disent désormais les Nicéens. Palladius précise ensuite que «selon la génération divine, le Fils est incorruptible, mais que, par la chair, il est mort» (83), ce qui est réunir deux problèmes: le Fils est *désormais* incorruptible, mais il a eu un commencement et, d'autre part, en s'unissant à la chair, il a subi la mort. C'est sur ce second point qu'Ambroise et les Nicéens profitent des derniers progrès de la christologie, en faisant valoir que, dans la mort du Christ, nous assistons à la séparation de l'âme humaine du Christ et de son corps, et non pas à la mort de la divinité, ni à son atteinte. Palladius expliquera au contraire dans son *Apologie* que «le dieu et l'homme, le Fils de Dieu aussi bien que le Fils d'homme ont souffert, que le Seigneur de gloire a été crucifié selon l'un et l'autre *états* (?) en même

(77) *Gesta*, 22a.
(78) *Gesta*, 22b.
(79) *Gesta*, *24a*.
(80) *Gesta*, 23 b.
(81) PALLADIUS, *Apologie*, 107 (Ed. Gryson, p. 292).
(82) MAXIMIN, *Commentaire*, 17 (Ibid., pp. 216-220) et la note de R. Gryson, p. 219, n.4.
(83) *Gesta*, 24 b.

temps *(utroque statu socio)* ([84]), ce qui n'est possible, justement, que si la divinité du Fils n'est pas de même nature que celle du Père.

Les altercations sur la «sagesse» ou la «bonté» respective ou égale du Père et du Fils, telles qu'elles sont rapportées dans les *Gesta,* ([85]), ne nous font pas progresser beaucoup, ce qui ne veut pas dire, tant s'en faut, qu'elles ne révèlant pas, elles aussi, les préoccupations ou les systèmes noétiques des deux partis ([86]): le Fils qui est la Sagesse n'est-il pas sage? Le Fils, Sagesse, est-il sage au même titre que le Père? De même, ne fait-il que participer à la bonté du Père - «Seul Dieu est bon!» - ou est-il, lui aussi, égal au Père en bonté? Le Christ est assurément bon, mais est-il Dieu bon? ([87]) Avec la «puissance», au contraire, il semblerait tout d'abord à un auditeur non initié que les deux points de vue puissent se rejoindre. Car, demande Palladius, «comment ne dirait-on pas que le Fils est puissant, puisqu'il est le créateur de l'univers ([88])?» D'où l'expression de la satisfaction d'Ambroise: «Donc Arius a mal parlé. Sur ce point, au moins, tu condamnes Arius!» ([89]). Palladius cherche de recourir une nouvelle fois à un moyen de défense cher aux Homéens: Arius? «Comment saurais-je qui c'est? Moi, je te réponds pour moi» ([90]). Les Nicéens découvrent donc bien vite que la «puissance» reconnue au Christ n'est que d'ordre relatif, que Palladius

([84]) PALLADIUS, *Apologie,* 107 (f. 340 v, l. 38-40). Palladius *(Gesta,* 25 g) accepte de voir dans la mort du Christ la *separatio spiritus,* parce qu'il ne peut ignorer les textes des Evangiles, mais pour lui le «Fils de Dieu» est affecté dans la mort de la chair. Il faut cependant reconnaître qu'Ambroise, lu à la lumière de Chalcédoine, est bien proche d'un diphysisme exagéré...

([85]) *Gesta,* 27 (pour la sagesse), 28-30 (pour la bonté).

([86]) Pour le premier point, dans son *Apologie,* 104, Palladius développe la passe, signe, peut-être, qu'il a senti la faiblesse de sa position logique. Dans les *Gesta,* 28 a, Eusèbe de Bologne, *contrairement à l'habitude,* veut immédiatement obtenir *sur ce point* de la sagesse du Fils une réponse de Secundianus. Ne serait-ce pas à cause de l'importance des problèmes sousjacents? Sur le rapprochement de *Prov.* 8,22 et de I *Cor.* 1, 24 et leur éclairage réciproque dans les deux systèmes, voir, par exemple, Faustinus, *De Trinitate* 2 *(CC* 20, p. 297) et 45 sq. (p. 346 sq.).

([87]) Sur cette bonté du Fils, voir AMBROISE, *De fide,* II, 1, 15-32.

([88]) *Gesta,* 31 c.

([89]) *Gesta,* 31 d.

([90]) *Gesta* 31 c - Voir *supra,* n. 25.

n'entend pas reconnaître que le Fils de Dieu est Dieu ou Seigneur puissant au même titre que le Père. Palladius ne place au contraire qu'une différence de degré - et non pas de nature, entre la puissance du Fils et celle des hommes. La remarque, faite par Eusèbe de Bologne dès les premières questions ([91]), est reprise ici par Ambroise ([92]), avant de l'être à nouveau à propos du point suivant ([93]).

Mais c'est alors que se produit une controffensive de Palladius: il n'attend pas qu'on lui pose de question pour affirmer que le Christ est «juge» - mais par délégation -; il lance à l'adresse des Nicéens le texte scripturaire le plus fort ou le plus embarrassant qu'aient possédé les Homéens pour affirmer l'infériorité du Fils. Le Christ n'a-t-il pas dit: «Le Père est plus grand que moi (*Joh.* 14, 28)»? Comment ne pas entendre un tel texte? Palladius ne cite pas alors explicitement le texte lui-même et Ambroise refuse tout d'abord de s'engager dans cette discussion qui dérange l'ordre des propositions d'Arius ([94]). On finit quand même par entrer dans cette voie et Palladius provoque un incident en citant *Joh.* 14, 28 selon un texte que ne connaît pas Ambroise: *«Celui qui m'a envoyé est plus grand que moi»* ([95]). Une telle «falsification» ne peut pas améliorer le climat de la discussion. J'ai rappelé ici même, il y a quelques années, que Chromace citait à la suite d'Ambroise ([96]), un autre passage de Jean pour lequel les «Ariens» présentaient un texte différent, au grand scandale de l'évêque de Milan ([97]). Celui-ci avait dénoncé cette «manoeuvre» dans son *De spiritu sancto,* avant, donc, notre con-

([91]) *Gesta,* 19 c. Voir aussi *Gesta,* 29 a.
([92]) *Gesta,* 32 a.
([93]) *Gesta,* 33 b.
([94]) *Gesta,* 33 d et sq.
([95]) *Gesta,* 36 d.
([96]) *Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée, durant la seconde moitié du IVe siècle. Chromace d'Aquilée et Ambroise de Milan in AAAdIV,* 1973 pp. 207-209.
([97]) AMBROISE, *De spiritu sancto,* 3, 10, 59 (Ed O. Faller, *CSEL,* 79, p. 174). Ambroise, quand il arrive à Aquilée, ne semble pas connaître ce texte «interpolé» de *Jean* 14, 28. La synodale *Benedictus,* 6-7 (*PL* 16, c. 942 B-C) évoquera cette «falsification». Le *De fide* V, 16, 193 en évoque une autre, qui n'est pas plus réelle. On ne peut s'en étonner outre mesure. Jérôme y trouvera la justification de son entreprise de révision des Evangiles.

cile de septembre 381. Mais, ce faisant, il imputait aux «Ariens» une modification qui leur est bien antérieure, puisqu'on trouve ce verset cité sous cette forme en Occident ([98]) comme en Orient ([99]), sans intention maligne. Cependant, la formule de Sirmium de 357, de tendance anoméenne, utilisait cette version à ses fins, et elle faisait suivre cette citation presque immédiatement d'une mention de la *soumission* du Fils, avec une allusion à la *Première épître aux Corinthiens* où le Fils, quand il aura remporté la victoire sur la mort, se soumettra à celui qui lui a tout soumis (1 *Cor. 15, 27-28)* ([100]). On voit bien apparaître ici le raisonnement homéen: Le Fils est inférieur puisqu'il est *envoyé,* puisqu'il *se soumet.* Or, c'est exactement le dossier qu'utilise Palladius à Aquilée, avançant tour à tour *Joh.* 14, 28 dans le texte indiqué plus haut, puis bientôt *I Cor.* 15, 28, auquel il ajoute *Joh.* 15, 10. L'enchaînement lui paraît probant, à lui seul: «Le Père a engendré le Fils, le Père a envoyé le Fils» ([101]), ce qui entraine: «Le Fils est soumis au Père, le Fils garde les commandements du Père» ([102]).

([98]) Novatien, dans son *De Trinitate,* cite une fois (26, 9) Joh. 14,28 avec le *Qui mittit me.* Une seconde citation (28, 20) l'omet.

([99]) Dans nos textes, la formulation est présente d'un bout à l'autre de l'oeuvre d'Origène (Du *De principiis, 4, 4, 8,)* d'après la rencontre de l'*Ep* 123, 13 de Jérôme et de l'Epître à Mennas (Ed. Simonetti-Crouzel, *SC 269,* pp. 263-265), au *Contre Celse,* 8, 14 et 15) avec la nette affirmation de la supériorité du Père. Sur l'évolution de l'interprétation de l'ensemble de ce verset, voir M. Simonetti, *Giovanni 14, 28 nella controversia ariana* in *Kyriakon* (Mel. J. Quasten) I, Münster, 1970, pp. 151-161; R. Gryson, *Les citations scripturaires des oeuvres attribuées à l'évêque arien Maximinus,* in R *Ben.* 88, 1978, p. 52,n. l.

([100]) *Apud* HILAIRE, *De synodis,* 11 *(PL* 10, c.489 A): «Nulli potest dubium esse Patrem honore, dignitate, charitate, maiestate et ipso nomine patris maiorem esse Filio, ipso testante: *'Qui me misit* maior me est'. Et hoc catholicum esse nemo ignorat duas personas esse patris et Filii, maiorem Patrem, Filium subiectum cum omnibus his quae ipsi Pater subiecit (cf. *1 Cor.* 15, 28)...»

([101]) *Gesta,* 39 a.

([102]) *Gesta,* 39 d. On notera que Palladius ne reprend pas le dossier dans son *Apologie* (§ 108) mais revient, à l'aide de *Joh.* 11, 42 et 10, 36, sur l'envoi du Fils et sur le fait que cette mission *(officium)* atteste la supériorité *(praestantia)* du Père, dans un enchaînement *(coniunctio)* indiscutable.

III

A part la «falsification», qu'il s'empresse de dénoncer, Ambroise connaît ces textes, ainsi que leur interprétation. On ne s'étonnera donc pas de retrouver sous forme plus brève dans les *Gesta* d'Aquilée les réponses et éclaircissements qu'il apportait dans le *De fide* des dernières années ([103]). Le «Père est plus grand que le Fils»? Mais pourquoi les Juifs persécutaient-ils le Christ, sinon parce «qu'il appelait Dieu son Père, *se faisant l'égal de Dieu*» (Joh. 5, 15)?Eusèbe de Bologne qui avance ce texte ([104]) est aussitôt relayé par Ambroise qui invoque le texte de l'*Epître aux Philippiens* où le Fils, égal de Dieu, a pris la condition du serviteur ([105]). Dans sa «condition de serviteur», c'est-à-dire, assure Ambroise «selon la chair», le Fils est inférieur au Père, mais non «selon la divinité». ([106]). «Selon la divinité», il est égal du Père. Et d'ajouter à l'adresse de Palladius: «Pourquoi t'étonnes-tu qu'il soit inférieur selon la chair, alors qu'il a dit qu'il était «serviteur», alors qu'il a dit qu'il était «une pierre», alors qu'il a dit qu'il était «un ver», alors qu'il a dit qu'il était «inférieur aux anges?» ([107]). Le livre II du *De fide* attribuait déjà le *Pater maior me est,* prononcé au moment où le Christ va souffrir sa Passion à la *natura hominis,* à la *persona hominis* ([108]) et il ajoutait dans un mouvement qui annonce la question posée à Palladius: «Tu t'étonnes si, comme homme - *ex persona hominis* -, il déclare le Père plus grand, lui qui, comme homme, s'est dit un ver et non un homme?»

([143]) J'utiliserai principalement de *De fide* d'Ambroise pour illustrer les *Gesta* d'Aquilée. Il est clair cependant que ce *De fide* n'est pas l'unique source de connaissance à laquelle puissent puiser les Nicéens d'Aquilée et, d'autre part, que ce *De fide* n'est pas, et de loin, original. Je ferai donc appel éventuellement à d'autres textes, à titre de confirmation, mais sans souci de retracer ici l'histoire des divers textes dans le dossier trinitaire.

([104]) *Gesta,* 35 b.

([105]) *Ibid.*, 35 c.

([106]) *Ibid.* 35 c, 36 c. A quoi Palladius oppose (36 d): «Est-ce la *chair* qui a été envoyée par Dieu ou le Fils de Dieu?», en faisant appel à *Jean* 14, 28 avec l'ajout qui va déclancher l'altercation. La question de Palladius ne reçoit donc pas alors de réponse.

([107]) *Gesta,* 37 a.

([108]) AMBROISE, *De fide,* II, 8, 59-60.

([109]). Un peu plus loin, il fait allusion à *Philippiens* 2, 6-7 et cite le *Psaume* 8, 6 appliqué au Christ «inférieur aux anges», à la suite de Paul dans l'*Epître aux Hébreux* ([110]). L'allusion à l'affirmation du Christ se disant «pierre» reparaît à la fin du *Livre* V, juste avant la péroraison finale ([111]), et, cette fois encore, elle est mise en relation avec *Philippiens* 2, 6-7, *Jean* 14, 28 et le *Psaume* 8, 6. De même, Eusèbe de Bologne n'innove-t-il en rien lorsqu'il rappelle l'accusation des Juifs contre Jésus de se faire l'égal de Dieu. ([112]). Ambroise faisait de ce texte un commentaire grammatical qui débouchait, une fois encore sur *Philippiens* 2, 6-7, véritable clef de voûte de la christologie et de la théologie trinitaire nicéennes ([113]).

Des textes moins topiques, comme celui d'*Hébreux* 6, 13-14 que Sabinus de Plaisance, semble-t-il, brandit soudain: «Quand il fit sa promesse à Abraham, Dieu, comme il n'avait personne d'autre plus grand par qui jurer, jura par lui-même» ([114]), pourraient être contestés par Palladius - puisqu'il est question de *Dieu* - mais Sabinus et a fortiori Ambroise savent que raisonnement, Ecriture et grammaire imposent d'entendre ce «Dieu» du Christ et du Fils ([115]). Donc, le Fils n'a personne de plus grand que Lui. Il est l'égal du Père!

D'autres textes avancés par Ambroise demandent l'éclairage du *De fide* pour être tout simplement compris. De fait, lorsque Pal-

([109]) *Ibidem*, 61.
([110]) *Ibidem*, 62-63 - Cf. FAUSTINUS, *De Trinitate*, 35, (Ed. M. Simonetti, *CC*. 69, p. 336).
([111]) *De fide*, V, 18, 225-227.
([112]) *Gesta*, 35 b.
([113]) AMBROISE, *De fide*, II, 8, 67-70. En «grammairien», Ambroise souligne que c'est l'évangéliste qui parle et non pas les Juifs (§ 68). La part de la «grammaire» et du «commentaire de textes» antique ne peut être minorée dans toute cette controverse. On en trouvait le vocabulaire et les catégories dans les lignes précédentes. Mais les conceptions s'opposent parfois. Faustinus reproche aux Ariens d'atténuer les textes «quasi grammatici» (*De Trinitate*, 13 - *CC* 69,. p. 307, l. 17).
([114]) *Gesta*, 38 a. Le désordre est tel dans l'Assemblée à ce moment que l'on ne peut savoir, dans les *Gesta*, qui exactement fait appel à ce texte d'*Hébreux* 6, 13.
([115]) AMBROISE, *De fide*, II, 8, 71-73, avec même renvoi, de confirmation (discutable pour nous), à *Joh*. 8, 56.

ladius, dans l'enchaînemnt que j'ai cité plus haut, met en avant la «soumission» du Fils, ([116]), l'évêque de Milan lui rétorque: «Il est soumis selon l'ordre de la chair», avant d'ajouter ([117]): «D'ailleurs, tu te souviens bien d'avoir lu toi-même: «Personne ne vient à moi, sinon celui que le Père attire» (Joh. 6, 44). Que signifie une semblable remarque et que vient-elle faire dans cette altercation? Tout d'abord, elle ne renvoie pas à des propos antérieurs de Palladius, mais à une lecture de l'*Evangile de Jean* que Palladius a pu faire *comme tout un chacun*. Mais pour quelles raisons ce texte est-il invoqué? C'est le *De fide* II qui nous fournit la réponse. Ambroise y oppose ce «Personne ne peut venir à moi *si mon Père ne l'attire»* au témoignage d'infériorité que les Ariens tirent, entre autres, de la session à la droite du Père. Le texte de Jean montre, selon lui, que le Père se met au service du Fils - puisqu'il attire au Fils - comme le Fils se soumet au Père, lorsqu'à la fin du monde il remettra toutes choses au Père ([118]). Cette soumission *réciproque* démontre donc leur égalité. C'est dans le même sens qu'il faut interpréter la parole de Paul aux Corinthiens *(I Cor.* 1, 9) qu'Ambroise cite presqu'aussitôt: «Il est fidèle Dieu *par qui vous avez été appelés* à la communion de son Fils» ([119]). Le livre IV du *De fide* utilise cette affirmation pour montrer qu'il ne faut entendre de façon trop absolue les déclarations dans lesquelles le Fils est présenté comme un intermédiaire: «Au Fils *par qui* tout a été fait» on peut opposer «Le Père *par qui* les hommes sont appelés à la communion du Fils» ([120]). Compris ensemble au contraire, de tels textes établissent *l'égalité* de puissance du Père et du Fils, toute affirmation d'une infériorité du Fils étant à entendre de l'Incarnation, et non de la vie trinitaire. Dans les *Gesta*, Ambroise conclut cette discussion sur la mission, la soumission, l'infériorité du Fils en disant: «Pour ma part, je dis que le Père est plus grand selon la chair assumée qu'a prise le Fils de Dieu, non selon sa divinité» ([121]).

([116]) *Gesta,* 39 d.
([117]) *Gesta,* 39 e.
([118]) AMBROISE, *De fide,* II, 12, 104.
([119]) *Gesta,* 40 b.
([120]) AMBROISE, *De fide,* IV, 11, 149. On trouvera une même utilisation de I Cor. 1, 9 dans le Commentaire de Pélage (Souter, p. 130 - *PLS* I, c. 1183) qui ne suit pas ici l'Ambrosiaster.
([121]) *Gesta,* 40 b.

C'est là, de fait, le Credo nicéen. Mais il ne satisfait pas Palladius pour lequel la *chair* ne peut dire: «Dieu est plus grand que moi» ([122]). Nous revenons ainsi à la christologie. Pour constater que celle des Homéens est imprécise, dans sa fidélité au seul vocabulaire scripturaire, et qu'elle est grevée par un schéma *logos/sarx* qui, en définitive, affecte la divinité. «Est-ce la chair qui parlait, demande Palladius, ou bien la divinité, *parce que là elle était chair?»* ([123]). Il ne suffit pas de corriger et de dire que «le Fils de Dieu a *pris* la chair» ou «a *pris* une chair humaine» ([124]) Ambroise répond tout d'abord que «la chair ne parle pas sans l'âme» ([125]), ce qui introduit toute la personnalité humaine du Christ; mais surtout il revient à *Philippiens* 2, 8 et à *Hébreux* 2, 9 qui lui semblent s'enchaîner pour montrer que la divinité n'a pu «goûter la mort» ([126]). Le *De fide* défendait déjà cette position, à l'aide des mêmes textes ([127]).

Ambroise ne prend pas le temps de fulminer l'anathème ni d'attendre une nouvelle question de Palladius. Il s'empresse de revenir à la *Lettre* d'Arius, abandonnée à son grand regret depuis quelques minutes, et il en vient immédiatement à la «créature parfaite» ([123]), comme je l'ai dit plus haut. La discussion, en réalité, n'avancera plus sur le plan doctrinal, même si après une série de batailles de procédure, d'incidents divers où les conversations et les affaires s'entremêlent, on lit le point suivant - en fait, précédent - de la *Lettre* d'Arius: «né, non pas en apparence, mais en vérité... » ([129]). On ne le discute pas! Le ton monte au contraire bien vite, Palladius accusant bientôt Ambroise d'impiété ([130]).

Survient alors un incident qui mérite qu'on s'y arrête quelques instants, dans la mesure où il me semble révéler le niveau auquel se

([122]) *Gesta,* 40 c.
([123]) *Ibidem:* «Caro loquebatur aut divinitas quia ibi erat caro?»
([124]) *Ibidem,* 40 h: «Carnem suscepit» (Filius Dei); 40 j: «Carnem humanam suscepit».
([125]) *Ibidem,* 40 d: «Caro sine anima non loquitur».
([126]) *Gesta,* 41 a.
([127]) AMBROISE, *De fide,* II, 8, 65, citant *Héb.* 2, 9.
([125]) *Gesta,* 41 c.
([129]) *Gesta,* 46.
([130]) *Gesta,* 47.

place la discussion pour la majorité des participants. On pourra mieux juger ainsi les simplifications et même les confusions auxquelles nous assistons. Palladius, en effet, s'enfermant dans son mutisme, le président de l'assemblée, l'évêque Valérien d'Aquilée, prend - pour la première fois - la parole et déclare: «Ne forcez pas trop Palladius à répondre. Il est incapable de confesser simplement votre vérité. Il a en effet la conscience confondue par un double blasphème; car il a été ordonné par des Photiniens et il a été condamné avec eux. Et maintenant il va être condamné de manière plus complète» ([131]). Palladius sort immédiatement de son silence et demande des preuves... que Valérien n'apporte pas. ([132]) Ce qui pose plus d'une question.

Les Homéens, en effet, ne condamnaient pas moins Photin que les Nicéens, Mais les deux partis ne mettaient pas un accent identique sur les points condamnés. En Photin, les arianisants voyaient surtout le disciple de Marcel d'Ancyre et les positions sabelliennes ([133]); les Nicéens avaient également découvert ce sabellianisme, mais ils étaient d'autre part sensibles au fait que, dans la présentation de Photin, le «Fils» naît de Marie, *au moment de l'Incarnation,* et qu'il n'est donc pas une personne distincte et subsistante au sein même de la Trinité ([137]). Ce faisant, Photin niait la divinité du Christ et, dès lors, aboutissait, *par de tout autres voies,* au même résultat qu'Arius! C'est ce que Sabinus de Plaisance laisse entendre lorsqu'il vient au secours de Valérien en disant de Palladius: «Il ne pourrait pas nier que le Christ soit Dieu véritable s'il ne suivait ses maîtres» ([135]). On le voit, ce qui intéresse Sabinus, ce n'est pas l'histoire des rapports - éventuels - de Palladius avec l'entourage, plus ou moins proche, de Photin - ce dont nous ne savons rien -, mais bien le ***résultat*** auquel on parvient de part et d'autre: la négation de la divinité du Christ. De fait, bien plus que ses positions propre-

([131]) *Gesta,* 49 d.
([132]) *Ibidem,* 49 e.
([133])Le texte de la condamnation de Photin à Sirmium en 351 chez Hilaire, *De synodis,* 38, suivi de son commentaire (§ 39-61).
([134]) Voir, par exemple, Hilaire, *De synodis,* 61 (PL 10, c. 522 a 2-3), qui reprend l'affirmation essentielle reprochée à Photin.
([135]) *Gesta,* 49 f,

ment trinitaires, ce sont les conséquences concernant la divinité du Christ qui valent et vaudront à Photin de prendre rang dans le galeirie des hérétiques condamnés par les orthodoxes ([136]). N'oublions pas que l'empereur Julien avait envoyé ses félicitations à Photin, en même temps qu'il attaquait Diodore de Tarse pour avoir affirmé précisément la divinité du Christ ([137]). Ce n'était pas un patronage sans importance ni sans signification générale, aux yeux des Nicéens.

Mais on était là loin de Photin lui-même. A vrai dire, on aurait pu entendre Palladius accuser de la même façon ses adversaires d'être des Photiniens, mais pour d'autres raisons. Dans la suite immédiate de l'interrogatoire, il renvoie, en effet, à la «Profession de foi» des Nicéens qu'il se propose de discuter, lors du concile général qu'il demande ([138]). Nous n'avons pas cette «Profession de foi». L'*Apologie* que Palladius a composée après la condamnation d'Aquilée invite cependant à penser, je l'ai dit, que cette «Profession de foi» émanait d'une réunion tenue à Sirmium peu auparavant et qu'elle se trouvait en conformité avec une autre «Profession de foi» rédigée à Rome par Damase ([139]). Palladius accuse ses adversaires d'avoir dit croire «en trois dieux tout puissants, trois éternels, trois égaux.. etc.» ([140]) Il entreprend une longue réfutation de ce «blasphème», qui nous précise en quel sens il l'entend ([141]). On pourrait en effet dire qu'une telle croyance en «trois dieux» revient au polythéisme. Palladius parle d'ailleurs tout d'abord d'idolâtrie ([142]). En fait, c'est le sabellianisme qui est visé, comme Maximin le confirme

([136]) Voir, par exemple ZÉNON de Vérone, *Tr,* II, 8, 1 (= II, 7) (Ed, Löfstedt, *CC* 20, p. 176, l. 3-9); NICETA de Remesiana, *De ratione fidei,* 2 (Ed. Burn, pp. 11-12, avant d'en venir à Arius); CHROMACE d'Aquilée, *Tr.* 50, 3 (Ed. J. Lemarié - R. Etaix, *CC* IX bis, p. 448, l. 113-119 - Sur le raisonnement de Chromace, voir *Les relations doctrinales,* p. 205. en corrigeant le texte cité; PÉLAGE, *In. Rom.,* 1, 3; 8, 3; 9, 5; *In. 1 Cor.* 9, 21.

([137]) JULIEN l'Empereur, *Ep.* 90 (79) (Ed. J Bidez, p. 174).

([138]) *Gesta,* 50 b.

([139]) PALLADIUS, *Apologie,* 128. Sur ce «blasphème de Sirmium» et les problèmes de son contexte et de sa date, voir maintenant R. Gryson, *Op. laud.,* p. 115sq.

([140]) PALLADIUS, *Apologie,* 129.

([141]) *Ibidem,* 130-138.

([142]) *Ibidem,* 128 f. (f.345 v, l. 15-18).

lorsqu'il évoque cette même «Profession de foi» qu'il ne connaît qu'à travers Palladius ([143]). On n'a d'ailleurs pas de peine à reconnaître l'accusation de trithéisme proférée habituellement à l'encontre des tenants du consubstantiel. Mais, précisément, le grief est si courant que les Nicéens s'en prémunissent de façon ordinaire ([144]). S'il est bien vrai que Palladius a pu trouver dans le «Tome» de Damase la mention «de trois *personnes,* égales, éternelles, contenant toutes choses, visibles et invisibles, toutes-puissantes, etc.» ([145]), il aurait pu, s'il avait continué sa lecture quelques lignes, entendre ces mêmes Nicéens affirmer à Rome en conclusion que ces personnes ne formaient pas *des* dieux, mais *un* dieu, en rejetant toute erreur contraire qui rejoindrait celle des hérétiques, des Juifs ou des Païens ([146]). En réalité, Palladius, plus que par une lecture attentive, est emporté par l'idée qu'il se fait de ses adversaires. Il ne les a assurément pas entendu parler de «trois *dieux»,* il ne peut pas non plus avoir lu dans leur *Profession de foi* la mention de «trois qui se confondent», ni même de «trois que rien ne différencie». Il récite là bien plutôt le catalogue des erreurs *imputées* aux Nicéens.

De part et d'autre, on le voit, on ne cherche pas à comprendre l'adversre. On ne respecte pas toujours ses propos, on ne fait guère d'effort pour entrer dans sa problématique et voir ce qu'elle comporte de positif ou comment elle continue celle des générations précédentes. Le climat de la discussion est, de plus, corrompu par la suspicion réciproque que des décennies n'ont fait qu'accroître toujours davantage. Certes, il nous est possible, en voyant les choses de plus haut et de plus loin que les contemporains, d'apercevoir les limites et les lignes de force des deux théologies. Nous profitons en outre du siècle de discussions qui, du domaine trinitaire, vont gagner la christologie. Je ne me cache pas la faiblesse de certaines des interprétations scripturaires avancées par les Nicéens, à Aquilée ou ailleurs. Je ne crois pas cependant qu'il y ait à réhabiliter, de

([143]) MAXIMIN, *Commentaire,* 36 et l'allusion à la *Sabellii perfidia.*

([144]) Il arrive même que l'accusation soit retournée: AMBROISE, *De fide,* V, 3, 40-42.

([145]) Tome de Damase, *Canon* 21 (Ed. Turner, p. 291).

([146]) *Ibidem,* c. 24 (pp. 292-293) - Cf. l'énumération des écueils à éviter chez AMBROISE, *De fide,* 1, 1-6.

quelque façon que ce soit, les positions homéennes. Celles-ci se veulent scripturaires. Assurément, pour une part. Mais elles sont aussi sous-tendues par un système qui «rationalise» beaucoup trop la Trinité pour être «crédible». Je ne demande certes pas le «mystère» pour le «mystère». Je trouve cependant beaucoup trop claire et beaucoup trop «grecque», en regard des Evangiles, cette hiérarchie à l'intérieur de la Trinité, cette série d'intermédiaires entre le Dieu ineffable et la matière, et l'homme. Les Evangiles nous mettent au contact d'une réalité beaucoup moins simple. Il était fatal que cette réalité ne soit pas perçue immédiatement dans sa complexité; il était normal que l'on privilégie certains axes ou certaines présentations, à des fins pastorales diverses et que, de fait, on aboutisse à des traditions ecclésiastiques différentes.

Mais il eût été plus sage de prendre conscience des écueils de Charybde, de Scylla... et de quelques autres, sans refuser tout progrès ou tout correctif, mais sans non plus prétendre qu'on restait ou qui on devait rester parfaitement fidèle aux énoncés des générations précédentes. Puisque nous sommes à Aquilée, je voudrais illustrer ce propos par une double ou triple série de faits. Homme d'une génération où les dossiers patristiques prennent de plus en plus d'importance, Maximin s'efforcera de montrer en Cyprien un prédécesseur des Homéens ([147]). Rufin, dans les dernières anneés du IVème siècle, doit défendre sa mémoire ([148]). Il s'étonne de trouver chez Clément de Rome, un pape, des propositions dignes d'Eunome ([149]). Il impute ces propos - et bien d'autres - aux falsifications

([147]) MAXIMIN, *Commentaire 13-14,* avec in particulier l'affirmation suivante (f. 300 v, l. 3-12): «Nam cum dicit sanctus Cyprianus: Oblatrantem te et aduersus Deum qui unus et uerus est...., nonne hoc comprobauit Arrium docuisse? (...) Ecce ante quantos annos, ante plurimas generationes Cyprianus beatissimus martyr, unum et solum adseruit uerum deum...». Les citations annoncées par Maximin en § 40 sont destinées à prouver de la même manière le caractère traditionnel de l'enseignement d'Arius. On insiste également sur l'héritage de la foi orthodoxe chez les Nicéens. Voir, par exemple, PHÉBADE, *De fide,* 15(*Pl* 20, c. 23 D): «Nos quae audiuimus a patribus nostris constanter praedicamus; et uos ergo doctrinam patrium uestrorum deserere nolite...»Le thème est devenu banal entre 360 et 400.

([148]) RUFIN, *De adulteratione librorum Origenis,* 12 (Ed. M. Simonetti, *CC*20, p. 15).

([149]) *Ibidem,* 3 (p. 9).

des hérétiques, qui ont opéré de la même façon, assure-t-il, dans les oeuvres d'Origène. On connaît les exclamations de Jérôme contre cette théorie, mais d'un Jérome qui avait commencé par corriger ou compléter Origène, avant d'en faire le «Père d'Arius». Ces diverses tentatives sont révélatrices.

La théorie de *l'adulteratio* cependant n'aurait pas pu être présentée par Rufin s'il n'avait pu s'appuyer sur des précédents bien connus de ses lecteurs, en dehors même des cas qu'il leur soumettait. Nous avons entendu Ambroise brandir ce grief de falsification de l'Ecriture à l'adresse des Homéens et l'on ne peut pas comprendre le déroulement même des débats d'Aquilée si l'on n'a pas en tête ce qui s'est passé ou est censé s'être passé à Rimini. Le malheur est, pour la suite de l'histoire, que la régularité du concile d'Aquilée ait pu être mise en cause par les Homéens et que ceux-ci aient pu déplorer l'intervention du pouvoir politique, de la même façon que l'appui de Constance avait été déterminant dans la victoire ou la défaite de Rimini. Les choses, en ce qui concerne Aquilée, sont peut-être moins simples qu'on le présente d'ordinaire, mais il n'en reste pas moins significatif que l'héritier des Homéens en Occident et l'un de leurs meilleurs théologiens, Maximin, ait cru devoir, soixante ans après les faits, comme cela vient de nous être magnifiquement confirmé (150), exhaler ses critiques contre la mauvaise foi d'Ambroise.

C'est affirmer indirectement par là-même l'importance qu'a prise, dan le siècle du moins qui a suivi, ce Concile dont je vous disais en commençant qu'il n'avait émis aucun *Credo*, qu'il n'avait contribué à aucun progrès, mais qu'il était tourné vers le passé - Rimini - et reflétait, de façon très élémentaire, les thèses et les dossiers des Nicéens, essentiellement la pleine affirmation de la divinité du Christ. Il serait cependant faux de croire qu'Ambroise et son entourage aient pensé être au bout de leurs peines avec la condamnation de Palladius et Secundianus et que cela explique leurs manières expéditives. L'une des lettres post-conciliaires évoque l'agitation des Homéens à Milan même (151). On connaît l'existence de foyers

(150) Cela me paraît, en dehors de l'édition même des divers textes, l'un des apports importants du travail de R. Gryson que d'avoir établi de façon sûre que l'intervention de Maximin est *postérieure* à 440 (*Introduction*, pp. 77-79; 97-100).
(151) *Benedictus Deus (Ep* 10, 10 - *PL* 16, c. 943 B - C) qui, de plus, évoque les or-

arianisants en plusieurs endroits d'Italie du Nord ([152]), en ces années 380. Tous ne s'expliquent sans doute pas par le reflux de populations de l'Illyricum comme à Forum Cornelii ([153]). En 386, en tout cas, Ambroise a bien failli se trouver dans la situation de Palladius, ou plutôt, devant un «tribunal» analogue à celui que réclamait Palladius. Est-il nécessaire de rappeler que la fameuse loi de janvier 386, contre laquelle s'emporte l'évêque de Milan, se réfère au Concile de Rimini et à sa confirmation à Constatiniople ([154])? Dans sa lettre que l'on lira au Consistoire de Valentinien II, Ambroise donne les raisons pour lesquelles il ne veut pas se soumettre à un jury dans lequel entreraient, à côté du nouvel Auxence, des Juifs et des païens. J'en retiens ceci, qui me semble résumer le point de vue des évêques réunis alors à Milan, comme celui de ceux que nous avons entrevus à Aquilée: «Qu'est-ce qui peut leur plaire plus, demande Ambroise au sujet de ces païens et ces Juifs, que la négation de la divinité du Christ? Ils s'accordent, bien à n'en pas douter, avec un Arien qui appelle le Christ une *créature,* ce que les païens et les Juifs reconnaissent sans peine. C'est ce qui fut écrit dans le Concile de Rimini et c'est à juste titre que je déteste ce concile, car je m'attache à la foi de Nicée» ([155]). Rimini, Nicée. Il n'est pas difficile d'ajouter Aquilée, et de voir à quoi se résumaient son enjeu et son oeuvre pour les Nicéens. Le *déroulement* de ce Concile de septembre 381 ne peut en tout cas se comprendre que par rapport aux événements de la deuxième session du Concile de Rimini à la fin 359. Ce qu'on ne semble pas avoir suffisament remarqué.

dinations que Julianus de Poetovio est en train de faire à travers les villes d'Italie du Nord.

([152]) Outre les allusions aux villes d'Italie du Nord de la note précédente, nous connaissons à Parme un Urbanus qui est déposé par les Nicéens et qui a tout l'air d'être homéen d'après le *Commentaire du Symbole de Nicée* qui l'interpelle (Ed. Turner , *EOMIA,* 1, 2, 1, p.346: XVII, 1.5 - *Ibidem,* (pp. 353-354). Mais Palladius, qui nomme Urbain de Parme, ne nous donne aucun renseignement à son sujet (*Apologie,* 125).

([153]) AMBROISE, *Ep.* 2, 27-28 (*PL* 16, c. 886-887).

([154]) *Codex Theodosii,* XVI, 1, 4. Voir de même *Sermo contra Auxentium,* 25 (*PL* 16, c.1014 D).

([155]) AMBROISE, *Ep.* 21, 13-14 (*PL* 16, C. 1005 C-D). Dès la Préface du *De fide* il avait dit sa fidélité à Nicée (§ 5 - Ed. Feder, *CSEL* 78, p. 6).

Elio Peretto

L'AUTORITÀ DELLA SCRITTURA NEL DIBATTITO DEL CONCILIO

Le professioni di fede, che si incontrano nei primi secoli cristiani, si presentano come sintesi dall'andamento assiomatico, come prodotto di una elaborazione sfociata in proposizioni brevi ed essenziali. Pur non chiamando in causa in maniera diretta la Scrittura, a questa affidano il compito di produrre la materia per la struttura e si affidano come punto di confronto di indiscussa autorità. Le confessioni di fede attestate negli *Atti dei martiri* specie dei più antichi vertono su Dio, che tutto ha creato, su Cristo, servo e figlio di Dio venuto tra gli uomini per liberarli dal debito del peccato e della morte, e sullo Spirito santo, che è Spirito del Padre e del Figlio. La trama nelle linee essenziali è identica a quella delle confessioni di fede battesimali, che viene esibita come tessera di riconoscimento ([1]).

Emblematico l'atteggiamento di Ireneo nella *Epidexis,* che riferiti nel c.6 i tre articoli della *regula fidei* come fondamento della dottrina cristiana e norma sicura di comportamento, ne documenta la verità e l'attendibilità teologica attraverso l'analisi di testi biblici specifici. Il richiamo all'autorità della Bibbia e, devo aggiungere, della tradizione è una costante per il vescovo di Lione e diventa in seguito criterio teologico in locuzioni del seguente tenore: «come abbiamo appreso dalle sacre scritture» oppure «come ci insegnano le scritture», che si ascoltano dalla viva voce degli ortodossi e degli eterodossi a testimonianza della rispettiva consuetudine col libro

([1]) Cf Martirio di Giustino, 2, 5-6; Martirio di Apollonio, 2.4; Martirio di Policarpo, 9, 3; 10, 1; 14, 1; Martirio di Carpo, 5.23.34; Martirio di Pionio, 8; Martirio di Crispina, 1; ecc. D. RUIZ BUENO, *Actas de los martires*. Intr. notes y versiones (BAC 7). Madrid 1974. Sul significato giuridico delle confessioni di fede, cf. G. LANCATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali,* Milano 1973, p. 63. 68-70.

sacro. Non sorprende quindi sentirle pronunciate da Eusebio di Cesarea ([2]), da Aussenzio, vescovo di Dorostorum (l'attuale Silistrie in Bulgaria) ([3]), che la pone sulle labbra del suo maestro Ulfila ([4]), da Ambrogio, che nell'anno 381 ad Aquileia inquisisce Palladio e Secondiano e dagli stesse inquisiti ([5]) e dal predecessore ariano di Ambrogio sulla cattedra di Milano, Aussenzio. La genericità della locuzione non traeva in inganno l'avversario, perchè era sentita , anche quando in concreto non era seguita da un brano o da un passo biblico, come richiamo ad una fonte che nella sua globalità ingenerava certezza.

([2]) Eusebio di Cesarea, *Epistula ad Ecclesiam Caesariensem,* PG 20, 1536-1544 (in part. 1537-1539). Cf. A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche.* Breslau 1897 (Ristampa anastatica, Hildesheim 1962), p. 257-258. H.G. OPITZ, *Athanasius Werke* II-III. *De decretis nicaenae Synodi.* Berlin-Leipzig 1934-1941, p. 29. ID, *Urkunde zur Geschichte des arianischen Streits,* 22, p. 43. Nei numeri 19-21 (H.G. Opitz, *Athanasius Werke II,* p. 15-18), dove è commentato il decreto di Nicea, la Scrittura svolge un ruolo fondamentale.

([3]) AUSSENZIO, *Lettera* 304, 44, In R. GRISON, *Scolies Ariennes sur le Concile d'Aquilée* (SC 267). Paris 1980, p. 236, 238.

([4]) Ulfila (cf. R. GRISON, SC 267, p. 143-172) mantiene una sua personale convinzione, agisce con la sua personalità sui Goti, imprime il marchio della sua abilità nella traduzione della Bibbia, prende le redini dei destini culturali della sua nazione. (P. SCARDIGLI, *La conversione dei Goti.* In *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.* 14-19 aprile 1966. Spoleto 1967, p. 71). Scardigli accenna alla scuola teologica gotica e ne dimostra il dinamismo riferendo Jordanes: *omnem ubique linguae eius nationem ad culturam huius sectae invitaverunt (De Getarum seu Gothorum origine et rebus gestis* 25, PL 69, 1270), la *Lettera 106* di Girolamo a due monaci goti, Sunia e Fratela (PL 22, 837-867) e la prefazione del *Codex Brixianus*

([5]) A. HAHN *(op. cit.,)* ha raccolto diverse espressioni che connetono le formule di fede all'autorità della Scrittura. Eusebio di Cesarea: «come abbiamo appreso dalle sacre Scritture» (p. 257-258), Aussenzio, vescovo di Milano: «come ho imparato dalle divine scritture» (Lettera agli Imperatori Valentiniano e Valente, PL 10, 617), ad Antiochia: «secondo la tradizione evangelica ed apostolica» (p. 184); a Sirmio che nel 357 proscrive *ousia, homoousios* e *homoiousios,* perchè non sono contenuti nelle scritture (p. 200); e nuovamente a Sirmio (p. 204), a Nicea in Tracia (p. 206), a Rimini (p. 208); a Costantinopoli nel 360 (p. 209) si giunge alla seguente formulazione cristologica: «il Figlio è simile al Padre nel senso che intendono le Scritture».

1. Ad Aquileia nel 381, gli ultimi epigoni dell'arianesimo e i niceni esprimevano in questo modo la propria convinzione sull'autorità della scrittura. Le idee degli ariani si documentano nella *Lettera di Aussenzio* che riferisce la dottrina e il «Credo» di Ulfila, che ha veramente confessato il Cristo, insegnato la pietà, predicato la verità: «un solo Dio vero, il Padre del Cristo secondo la dottrina di Cristo stesso (6); conformemente alla tradizione e all'insegnamento autorevole delle divine scritture, non ha nascosto che (il Cristo) era dio di secondo grado autore di tutte le cose da parte del Padre, dopo il padre, a causa del Padre e a gloria del Padre» (7). Segue una lista di titoli cristologici, alcuni di nuovo conio, altri tradizionali, ma tutti inclusi nella dichiarazione che, secondo il vangelo, Dio Padre è più grande di lui *(Giov.* 14,28). Con tale presupposto reputa diabolica la teoria degli homoousiani, ossia dei consustanzialisti, e degli homeoousiani, ossia dei similaristi lui che era stato istruito con cura sulla base delle sacre scritture e la cui fede era stata confermata in numerosi sinodi episcopali (8). La fede di Ulfila, fondata sulla scrittura e la tradizione, si compendia nell'affermazione di una differenza tra la divinità del Padre, Dio ingenerato, creatore del creatore, Dio del Signore, e quella del Figlio, Dio unigenito, creatore del cosmo, Dio dell'intera creazione. L'appello alla Scrittura e alla tradizione prosegue condannando globalmente gli homoousiani e gli homeoousiani, (9) assegnando allo Spirito santo il terzo posto nella scala della divinità con l'ausilio, questa volta, di *Giov* 1,3 e *1 Cor* 8,6, maldestramente interpretati, e affermando alla fine, come epilogo, che Ulfila traeva il suo insegnamento della Bibbia (11). L'arianesimo professato da Ulfila manifesta tratti così radicali da autorizzare l'accosta-

(6) R. GRISON, *Scolies Ariennes,* (SC 267) 304 v. 42: ***unum solum verum Deum Patrem Christi secundum ipsius Christi magisterium.*** Per una organica e globale presentazione del Concilio di Aquileia, cf. G. GOTTLIEB, *Das Konzil von Aquileia* (381). Annuarium Historiae Conciliorum 11, 1979, 287-306.
(7) *Ivi,* 304 v. 44-45.
(8) *Ivi* 305r, 45.46. Cf M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo.* Roma 1975, p. 267-331 (dottrina omousiana: il Figlio è consustanziale al Padre), p. 259-266 (dottrina omeousiana: il Figlio è simile al Padre secondo la sostanza).
(9) R. GRYSON, *Scolies Arienne,* 305v, 48.
(10) *Ivi* 305v, 50
(11) *Ivi* 306, 54.

mento a quello di Eunomio ([12]). La professione di fede che fa all'estremo trapasso non è altro che la riduzione agli elementi essenziali della dottrina esposta da Aussenzio ([13]).

2. Dai frammenti di Palladio, alcuni dei quali riferiscono spezzoni del *De Fide* di Ambrogio ([14]), si rileva l'identica attenzione al dettato biblico. Deluso dall'esito del Sinodo di Aquileia, Palladio propone un dibattito tra niceni e ariani davanti al Senato di Roma sulle rispettive posizioni dottrinali prendendo come punto sicuro di riferimento l'autorità che compete alla Scrittura nella sua globalità e giustifica l'ardita proposta ricordando che le divine Scritture sono universalmente note, poichè tutti sanno che copisti giudei e pagani le trascrivono e in tal modo la fede divina si trova sulle labbra di tutti ([15]). Anche questo è un modo per riconoscere alla Scrittura il valore di documento ufficiale. Ma già prima, appena Ambrogio aveva detto che da accorti piloti, per compiere una traversata sicura è necessario alzare la vela della fede e rileggere il testo delle Scritture, Palladio aveva avuto una impennata: «quali sono le scritture per il tuo argomento che vuoi interrogare dato che nelle divine Parole non c'è testo che autorizzi la tua mostruosità? ([16]) Tu fingi di interrogare le scritture, quando parlano chiaramente e senza ambiguità, e le fuggi come nemici per non ascoltarle» ([17]). Il seguito del discorso, compreso l'invito a tornare alle Scritture al fine di ottenere sotto la loro guida la salvezza, diventa irriverente verso Ambrogio.

([12]) Cf. M. SIMONETTI, *op. cit.*, p. 442.460.502.
([13]) R. GRYSON, *Scolies Ariennes,* 308r, 63. Sull'approccio di Ulfila all'arianesimo cf. ivi, p.165-172. Cf. M.SIMONETTI, *L'arianesimo di Ulfila.* Romano-Barbarica I, Roma 1976, p. 297-323.
([14]) Cf. AMBROGIO, *De Fide* I,5,41-43; 6,43-47 (CSEL 78). Vindobonae 1962, p.165-172.
([15]) *Scolies ariennes,* 348v. 139.
([16]) *Ivi,* 336v. 83.84.
([17]) 85.

3. Massimino, vescovo ariano, irriducibile avversario di Ambrogio ([18]) e di Agostino ([19]), più abbondantemente e più frequentemente degli altri, pretende di fondare le sue argomentazioni sulla Bibbia. La interpretazione degli Atti del Concilio di Aquileia, in chiave antiambrosiana, e la disputa con Agostino dimostrano la sua preferenza a mantenere o a spostare il dibattito sul terreno scritturistico. Una serie di accenni all'autorità della Bibbia nel dibattito con Agostino consente di verificare tale propensione. Innanzitutto la Scrittura è considerata un testimonio, al quale si appellano sia Agostino per argomentare a favore dell'uguaglianza di natura delle tre Persone Divine ([20]) sia Massimino nelle controargomentazioni in relazione al culto che gli ariani prestano a Cristo a tenore di *Fil* 2,5-11 ([21]) o alla processione dello Spirito santo ([22]). Accettare la testimonianza della Scrittura equivale a riconoscerne l'autorità decisionale, qualora le sue parti convengano e reciprocamente si riconoscano nella rispettiva interpretazione ([23]). Massimino rimprovera ad Agostino di parlare come protetto dall'autorità civile e non secondo il timore di Dio ([24]); per parte sua intende modulare le risposte sull'autorità

([18]) *Ivi.* Commentario su gli Atti del Concilio di Aquileia (p. 205-234). A. G. Hamman ha intitolato questo Commento, *Maximini contra Ambrosium Dissertatio* PLS 1, 694-703.

([19]) AGOSTINO, *Collatio com Maximino, arianorum episcopo,* PL 42, 710-742 (427/428). *Contra Maximinum Arianum libri duo,* PL 42, 743-814. Massimino, ritornato a Cartagine, si era gloriato di avere vinto a Ippona il dibattito con Agostino. Questi risponde precisando nella prefazione: «prima dimostrerò che non hai potuto confutare quello che dissi io; poi, per quanto sia necessario, confuterò ciò che dicesti tu» (PL 42, 744).

([20]) *Collatio com Maximino,* PL 42, 715: *et praeterea cum tres aequales professus sis, iterum conversus protulisti quidem testimonium divinarum Scripturarum».*

([21]) *Coll.* PL 42, 724.

([22]) *Ivi,* 730.

([23]) *Ivi,* 729.730. *Si scripturam recitavi, reprehendi non debui, sin vero perscrutaris sensum Scripturae, reddo rationem. Credimus Scripturas et veneramur ipsas Scripturas divinas, et neque apicem unum praeterire optamus timentes periculum quod in ipsis Scripturis positum est:* vae detrahentibus aut addentibus (*Deut* 4,2)

([24]) *Ivi, 724.740. «loqueris quasi auxilio principum munitus, nihil secundum timorem Dei. Ivi,* 711: *Quamvis leges imperiales non ignoro.*

della Scrittura e di adorare Dio confortato dalla stessa autorità ([25]) e di accettare con la riserva dovuta alla incomparabilitàdi Dio, per cui non tutti i paragoni ne salvano la dignità e maestà, i confronti che nel limite del possibile sono fondati sull'invenzione degli uomini o certamente sull'autorità delle divine Scritture ([26]). Sull'autorità della Scrittura fonda l'espressione più chiara del subordinazionismo ([27]).

L'ambizione di essere fedele discepolo della Bibbia, il cui insegnamento non può essere oggetto di discussione ([28]), l'ha portato ad esprimersi con una formula che sul piano teologico ha un suo innegabile peso: *quod lego, credo* ([29]). Essa però era stata preparata da una dichiarazione del seguente tenore: *Si quid enim de Divinis Scripturis protuleris, quod commune est cum omnibus, necesse et ut audiamus; eae voces quae extra Scripturam sunt, nullo casu a nobis suscipiuntur* ([30]). Lo slogan *quod lego, credo,* che riassume tutta la teologia fondamentale di Massimino ([31]), perde buona parte della sua forza, se non tutta, appena si rifletta allo spazio illimitato che concede alla esegesi soggettiva, alla turbolenza dell'ideologia, alla non molto velata intenzione di proscrivere voci care ai niceni, come *homoousios,* e nonostante si sia premurato di scendere sul terreno delle applicazioni ([32]). Tutta-

([25]) *Ivi,* 724: *aut certe auctoritate divinarum Scripturarum respondeo. Auctoritate sanctarum Scripturarum adoremus Patrem».*

([26]) *Ivi,* 728.

([27]) *Ivi, 735: ...si parentibus subditus, ut divinarum Scripturarum auctoritas luce clarius praedicat, quanto magis illi suo genitori est subditus, qui tantum ac talem genuit; Ivi* 719.

([28]) *Ivi: Omnia quae proferentur a sanctis Scripturis, plena veneratione suscipere debemus. Nec enim in nostrum magisterium devenit divina Scriptura ut a nobis emendationem accipiat. Atque utinam et digni inveniamur Scripturarum disciputi approbari»;* cf Ivi, 740.

([29]) Lo slogan è proferito a proposito dello Spirito santo in concomitanza con la citazione di *Rom* 8, 26 *(Ivi,* 716), a proposito dell'Incarnazione del Verbo in occasione del riscontro di *Giov,* 1,14 *(ivi,* 726), a proposito del ricordo dell'amore di Dio e non della consustanzialità tra Padre e Figlio come sintesi di *Giov.* 17,21-23 *(Ivi,* 737).

([30]) *Ivi,* 709.

([31]) Cf. R. GRYSON, *Scolies ariennes.* Introd. p. 176.

([32]) *Coll. cum Maximino,* PL 42, 718. 719. 732. 736.-Sulla frequenza delle citazioni bibliche nella *Collatio com Maximino* e negli *Scolies ariennes,* cf. R. GRISON, *Littérature arienne latine.* I. *Debat de Maximinus avec Augustin. Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée.* Concordance et Index. Cetedoc. Louvain-la-Neuve. 1980.

via l'attenzione alla Scrittura e il riconoscerle un ruolo decisionale unico denotano la frequenza con il dettato divino e la spasmodica ricerca di supporti alla posizione dottrinale abbracciata. Era questo, forse, il solo campo sul quale potevano sperare di conseguire qualche successo.

4. Il richiamo alla controversia tra Massimino e Agostino, avvenuta nel 427/428, quarant'anni circa, dopo il Concilio di Aquileia, ha un significato e dimostra come anche con Agostino il terreno preferenziale degli ariani nei dibattiti con la controparte nicena sia la Bibbia e in linea subordinata la tradizione. Massimino non ha fatto la scoperta dell'utilità del ricorso alla Bibbia, ma ha prolungato un metodo di discussione risultato efficace ad Aquileia. Qui infatti, specie tra gli imputati ariani, prevale tale impostazione che costringe Ambrogio e gli altri vescovi a battere, un po' a malincuore, la stessa strada e a ripiegare su interpretazioni peregrine e punto rispettose del testo sacro. L'appello di Palladio alla Bibbia è pressante: «non si vede che la divina Scrittura, della quale si devono conservare con religioso rispetto le lettere e le sillabe, abbia detto in qualche parte in modo così esplicito che il Figlio di Dio è una creatura, mentre l'Apostolo l'ha presentato come creatore del mondo» (33). Con maggiore precisione, rivolto ad Ambrogio, gli fa notare che pur non essendo un eccellente esegeta, riconosce l'autorità delle Scritture, perchè ha dichiarato che non possono essere ricusate (34). L'accusa, della quale non si ha traccia nei *Gesta Concilii,* è presente e tende un'ombra di dubbio, almeno sul terreno biblico, sulla competenza di Ambrogio. Palladio riferisce il senso dell'interrogatorio di Secondiano, che non compare negli Atti, svoltosi probabilmente all'insegna della botta e risposta formulate su riscontri biblici. Accettando tale terreno di discussione, Ambrogio ha dimostrato di riconoscere l'autorità indiscussa della Scrittura e un impegno, anche se difficoltoso, a controbattere punto per punto. L'accusa che Ambrogio non avesse alcuna conoscenza della Scrittura per pi-

(33) Cf. *Rom* 1,25. R. GRYSON, *Scolies ariennes.* Fragm.de Pallad, 338v, 94.
(34) *Ivi,* 341v, 110.

lotare in maniera più convincente e magistrale il dibattito ([35]) è vera solo nel senso che probabilmente non si attendeva tanta insistenza sul dettato biblico e un tipo di esegesi per molti versi sibillino e il suo richiamo a condannare la lettera di Ario ([36]) è stato giudicato come una scappatoia.

Le oscillazioni di Ambrogio, la sua titubanza, la sua perplessità davanti ai testi biblici che Palladio porta a sostegno della sua tesi, sono comprensibili e ne giustificano gli atteggiamenti. Tuttavia i dati raccolti da Meslin ([37]), quantunque limitati a quelli più evidenti e in attesa di essere completati, risultano indicativi, forniscono un quadro sufficientemente chiaro dell'uso della Scrittura nel contesto della controversia ariana nel suo versante orientale e gli scrittori ariani o filoariani menzionati sono noti ad Ambrogio già prima del Concilio di Aquileia ([38]). I niceni ad Aquileia con un po' di riluttan-

([35]) *Ivi, 345r, 109: «...sin quidem non ulla sit in te scientia Scripturarum, qua posses premeditata vel ab aliis suggesta amplius quaerere».*

([36]) *Gesta Concilii5,* PL 16,957. *Epistola x,* Benedictus 4.5. *Ivi,* 982. Palladio ha una battuta velenosa contro Ambrogio: «Essendo stato smentito dalle tue stesse risposte, quando tu vedevi che non ti restava niente altro da domandare, poichè non hai la benchè minima conoscenza delle Scritture, grazie alle quali avresti potuto portare più lontano l'interrogatorio sui punti sui quali tu avessi prima riflettuto, o che ti fossero stati suggeriti da altri, nuovamente come ad unico rifugio della tua incompetente infedeltà hai creduto tuo dovere ritornare alla lettera reclamando una sottoscrizione artificiosa e capziosa contro Ario a proposito del termine «creatura» *(Gesta* 41s)di modo che Secondiano disse ad alta voce: «perchè ci tieni tanto a questa sottoscrizione»? (Cf. R. GRYSON, *Scolies ariennes,* 340r, 109). La lettera di Ario alla quale allude Palladio è quella che l'eresiarca ha inviato al vescovo Alessandro di Alessandria e che è stata interpretata come documento ufficiale dell'arianesimo. È stata conservata da Atanasio, *De Synodis* 16 PG 26, 708-712 (H.G. OPITZ, *Athanasius Werke III, Urkunde* 6. p. 12-13, da Epifanio, *panarion, Haer* 69,7-8 PG 42, 213-216 (K. HOLL G.C.S. 37 p. 157-159). Cf. E. BOULARAND, *L'Hérésies d'Arius et la «Foi» de Nicée.* I. Paris 1972, p. 47-54.

([37]) M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident* 335-430. Ed. du Seuil. Paris 1967, p.231-234. Cf. R. GRYSON, *Littérature arienne Latine* I.

([38]) Si presume che Ambrogio conoscesse gli scritti di Ario, e non fosse interamente all'oscuro delle posizioni di Eusebio di Cesarea, di Asterio, di Eusebio di Nicomedia, di Eunomio, di Aezio, di Palladio, di Massimino, di Aussenzio, dell'Anonimo autore del commento su Luca, di Germinio di Sirmio, di Ulfila, di

za accettano di confrontarsi con Palladio sul terreno che questi privilegia. Eusebio, vescovo di Bologna, domanda a Palladio se sia contro la Scrittura ritenere che Cristo è vero Dio ([39]). Palladio tace e per timore di concedere troppo ai niceni e per evitare di essere coinvolto in una dichiarazione che va contro le sue convinzioni. In precedenza non provocato sull'autorità delle Scritture, con una restrizione non solo mentale aveva risposto che Cristo è vero Figlio di Dio, mentre Eusebio aveva chiesto se lo riteneva vero Dio. Appena Ambrogio dà l'impressione di richiamare la testimonianza della Bibbia e di riproporre sotto altra forma la stessa domanda, Palladio risponde collegando *Giov* 17,3: «conoscano te il solo vero Signore e Colui che hai inviato, Gesù Cristo», alle due parole chiave «vero Signore» e costruendo a sua volta una controdomanda: «esprimendosi così, Cristo è veramente sincero»? ([40]). L'espressione giovannea, staccata dal contesto, è indubbiamente a favore della tesi ariana, come hanno intuito alcuni scrittori di fede ariana ([41]), e obbliga Ambrogio, intenzionato ad allargare la breccia aperta nel muro del silenzio di Palladio, a cercare negli scritti giovannei un passo che almeno in apparenza se non nella realtà, si configuri come correttivo e cita *1 Giov.* 5,20: «questi è vero Dio» ([42]). Invitato a ripetere con Giovanni *questi è vero Dio,* Palladio ripiega sulla dichiarazione che, a parte il Figlio, non esiste altro Generato. La struttura letteraria della domanda di Ambrogio, che denuncia il fastidio di essere stato costretto ad argomentare in tal modo ([43]), è un esplicito capo d'accusa contro la *subtilitas* degli ariani, che quando parlano di divinità unica e vera, hanno in mente quella del Padre e non quella del Figlio.

Teognide di Nicea (Cf. *M. Meslin, op. cit.,* passim. M. SIMONETTI, *La politica antiariana di Ambrogio.* "Ambrosius Episcopus" I. (Atti del Cong. Intern. di Stud. Ambr.). Milano 1976, p.266-285.

([39]) *Gesta* 19.20, PL 16.961.

([40]) *Gesta* 20, *ivi.* PL legge: *affectu an in veritate.* Nella nota riporta l'edizione Romana: *Humano effectu dicit an in veritate?* R. GRYSON (SC 267, p.344) legge *cum adfecta veritate.*

([41]) Cf. M. MESLIN, op. cit., 233.

([42]) *Gesta* 20, ivi.

([43]) *Gesta* 20, *ivi:...quia ad Scripturas me provocas.*

5. Contemporaneamente all'appello alle Scritture, gli ariani sottolineano che la loro fede non è nuova: è la fede dei Padri, la fede che hanno ricevuto al battesimo. Aussenzio riferisce nella sua *Lettera* il testamento di Ulfila: «Io, Ulfila, vescovo e confessore, ho sempre creduto così ed è in questa fede, la sola vera, che trapasso al mio Signore» (44). Tale dichiarazione, di capitale importanza per capire alcune affermazioni degli inquisiti di Aquileia, è in linea con quanto detto da Ario nella *Lettera al vescovo Alessandro di Alessandria:* «la fede, che viene dai padri e che abbiamo da te appresa, o beato padre...» (45), che si trova esplicitata nella professione di Aussenzio di Milano (46), di Eusebio di Cesarea (47). Palladio e Secondiano, davanti ai tentativi di Ambrogio di implicarli nella condanna di Ario e di far loro dichiarare di averlo conosciuto, ripetono di non «sapere chi sia Ario e di non averlo mai visto» (48). Non vogliono dire di non sentirsi in comunione di idee con lui o di non averlo incontrato, ma che non lo riconoscono come autore della loro fede (49). La fede che professano non è altro che la fede insegnata dalla chiesa delle origini, da quella chiesa che si fondava sulla Parola. Ario quindi entra nel ruolo dei testimoni della fede che in un processo a ritroso raggiunge la proclamazione degli Apostoli (50). Secondo Massimino nel commento agli Atti del Concilio di Aquileia, Palladio e Secondiano invertono il rapporto tra Ario e i vescovi ariani asserendo che non sono stati i vescovi a seguire Ario, ma Ario ha seguito i vescovi che si sono appellati alla fede professata fin dall'antichità (51). L'ascrizione di tale valutazione sul rapporto dottri-

(44) R. GRYSON, *Scolies Ariennes,* 308r, 63.

(45) E. BOULARAND, *L'Hérésie d'Arius.* I. p. 49.

(46) ILARIO di Poitiers, Liber contra Auxentium PL 10, 617: *numquam scivi Arium, non vidi oculis, non cognovi eius doctrinam; sed ex infantia, quemadmodum doctus sum, sicut accepi de sanctis Scripturis, credidi, et credo...».*

(47) *Cf.* A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche,* p. 257-258. H.G. OPITZ, *Athanasius Werke* II, p.29. *Urkunde* 22, p. 43.

(48) *Gesta* 14.17.25.33.34.41.42.66.

(49) R. GRYSON, *op. cit.,* p. 177-178.

(50) I Padri chiamati in causa sono Cipriano (*Scolies ariennes* 300v, 14), il vescovo Teognide di Nicea e lo storico Eusebio di Cesarea (*Ivi* 304, 40).

(51) *Scolies ariennes* 300v, 14. Massimino con questa presa di posizione a favore della fede arcaica di Ario traduce in termini più dinamici la prima formula di

nale Ario-Vescovi ai due inquisiti di Aquileia è fondamentale, perchè mantre documenta il significato della loro comunione di idee con Ario, valorizza il dato tradizionale che per loro si confonde con la Scrittura. Questa infatti offriva materiale che favoriva la loro Cristologia arcaicizzante e si prestava per interpretazioni che mettevano in difficoltà i niceni. Accanto alla Scrittura è nominata, come criterio di ortodossia e secondo termine di confronto, la tradizione, non nel senso che Scrittura e tradizione sono le due facce dello stesso prisma, ma nel senso che la fede «tradizionale», quella che Ario non ha fondato, ma creduto, parte della Scrittura ([52]). Ovvia allora l'accezione che la tradizione non è comparte della Scrittura nella trasmissione della rivelazione: sussidiario il suo ruolo, consiste nel trasmettere la fede rivelata nella Scrittura ([53]).

Nel dibattito con Agostino, Massimino darà un saggio di come veda il rapporto Scrittura-tradizione. Al sinodo di Rimini (359) tra gli altri anatemi fu pronunciato anche il seguente: *Si quis ex nihilo Filium dicit et non ex Deo Patre, Anathema sit* ([54]), che trova legittimo. Non volendo addurre altra testimonianza, cita Giovanni: *qui diligit genitorem, diligit et eum qui ex eo natus est* ([55]). L'autorità del

fede del Sinodo di Antiochia del 341, dove i padri affermavano di non sentirsi seguaci di Ario, ma anzi di avere riammesso Ario che a loro era tornato (cf. J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova collectio,* II. Florentiae 1759, coll 1339) A HAHN, *op. cit., p. 184).*

([52]) *Scolies ariennes,* 305r, 48.

([53]) Cf. *Collatio cum Maximino,* PL 42, 711: *ostendam autoritatem Patrum, qui secundum divinas Scripturas fidem nobis tradiderunt, illam quam a divinis Scripturis didicerunt* Cf. 712.714. Cf. M. SIMONETTI, *La tradizione nella controversia ariana.* Aug. 12,1972,37-50.

([54]) La formula dell'anatema riferita da Massimino *(Coll. cum Maximino,* PL 42, 730) si scosta sia da quella degli Atti del Concilio: *Si quis Filium Dei non vere inenarrabiliter de Deo Patre natum, sed adoptivum filium dixerit, anathema sit* (Cf. J.D. MANSI *op. cit.,* III,p.300), sia da quella riportata da Girolamo: *Si quis dixerit de nullis extantibus filium et non de Patre, anathema sit (Contra Luciferianos,* PL 23, 180; cf. J.D. MANSI, *op. cit.,* col 301). Probabilmante Massimino cita a memoria l'anatema e ne semplifica la formula. Cf. anche DENZINGER SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum* 54, Romae 1965, dove si scomunicano coloro che affermano *quod de non extantibus factus est.*

([55]) Cf. *1. Giov 5,1.*

Sinodo intanto vale in quanto è espressione della fede fondata sulla Scrittura.

Palladio e Secondiano, ad Aquileia, non si comportavano diversamente da Aussenzio e, se si vuole, da Ulfila. Tuttavia non sono potuti ricorrere con maggiore frequenza, di quanto sono riusciti a fare, alla Scrittura, perchè l'incalzante interrogatorio di Ambrogio e di altri vescovi li ha tenuti sul terreno dottrinale-teologico. Sia Ambrogio che Eusebio sono ferrati sui complessi termini della controversia. Eusebio distingue con molta precisione tra figli di adozione e figlio per natura e domanda a Palladio se il Figlio di Dio è tale per nascita e natura ([56]).

6. Sulla bontà, attributo del Padre e del Figlio, si sviluppa un dibattito dall'esito incerto. Ambrogio apre la discussione e Palladio non ha difficoltà ad ammettere che il Figlio di Dio è buono, dato che Giovanni aveva scritto: «Io sono il buon pastore» *(Giov* 10,11). Buono è il Padre e buono è il Figlio. Ma Ambrogio vuole sapere da Palladio se Cristo è Dio buono, Dio buono come lo è il Padre. Eusebio avverte che Cristo ha detto: *Euge, serve bone (Mt.* 25,21) e ancora: *Homo bonus profert de thesauro suo bona* (*Lc* 6,45), espressioni che possono essere rivolte a chiunque le meriti, anche a lui, Eusebio. Di rincalzo, Ambrogio ricorda che i Giudei dicevano di Cristo: «È buono» *(Giov* 7,12). Ariani e niceni pongono l'accento sulla voce *bonus,* convengono sul suo significato e sull'attribuzione al Padre e al Figlio, ma divergono sulla qualità del soggetto da dichiarare buono. Per entrambi il Padre è Dio buono e, diversamente dai niceni, gli ariani non affermano che il Figlio sia Dio buono. Mentre per Dio Padre la bontà si identifica con la divinità, è un attributo assoluto, come vuole Ario; per Gesù Cristo raggiunge l'ambito della divinità con la quale si identifica solo per i niceni. I due schieramenti si muovono su binari destinati a non intersecarsi e tanto meno a sovrapporsi. Ai niceni che affermano essere il Figlio buono secondo la divinità, cioè essere Dio buono e di una bontà dello stesso grado e identica a quella del Padre, Palladio oppone una interpreta-

([56]) *Gesta* 19, PL 16, 961.

zione restrittiva in linea con la sua Cristologia: il Cristo è Figlio buono di Dio, ma non Dio buono.

Divinità e bontà in Cristo non si identificano. Ambrogio può quindi fare il punto sul pensiero di Palladio affermando: «Dio ha generato anche noi buoni, ma non secondo la divinità» ([57]). L'ambiguità ha un ruolo determinante in questo spezzone di dialogo. Niceni ed ariani accettano l'autorità dei testi biblici (*Giov.* 10,11; *Mt* 25, 21; *Lc* 6, 45; *Giov* 7, 12) e convergono sulla loro esegesi - infatti non dicono una parola di contestazione, - ma l'accordo viene a mancare al momento dell'applicazione. Occorre però osservare che i testi citati non consentono di risalire alla affermazione che la divinità del Cristo è identica a quella del Padre. Tale presupposto dei niceni non è accettato dagli ariani.

L'analisi dei passi evangelici fatta dai due schieramenti si iscrive come caso emblematico in questo concilio. Infatti non è in gioco l'autorità della Bibbia o il significato dei suoi testi, ma l'ambito di riferimento e il grado di applicazione: l'attributo «buono» è applicabile in eguale maniera ed intensità al Padre e al Figlio come appartenenti alla stessa natura divina, e quindi qualificante il Figlio come Dio buono al pari del Padre? Gli ariani rispondono con un secco no. I niceni invece sono convinti del contrario e lanciano l'anatema.

7. I *Gesta Concilii* sono ritmati e scanditi da anatemi, il cui compito immediato è quello di precisare attraverso una formula stringata il nucelo dottrinale difeso dai niceni. Ortodossia ed eterodossia si danno appuntamento nell'anatema nel senso che la loro lettura consente di costruire la posizione ariana e quella nicena. Ogni anatema chiude un argomento e corrisponde ad altrettante proposizioni cristologiche elaborate con apporti biblici diretti e indiretti. Gli anatemi pronunciati ad Aquileia non sono originali, perchè richiamano decisioni già prese in altri sinodi e concili, in particolare a Nicea, e l'accenno ad alcuni specifici passi biblici sembra essere una concessione fatta agli inquisiti. Nel primo anatema è privilegiato il

([57]) *Gesta* 28-30, *ivi* 964-865.

posto della Scrittura. I prodromi sono costituiti dal rifiuto di Palladio di condannare la prima proposizione della *Lettera* di Ario che afferma eterno soltanto il Padre ([58]). Più precisamente Ambrogio: «così dunque secondo la Lettera di Ario, il Cristo, il Figlio di Dio, non è eterno?» L'obiettivo di Ambrogio è di giungere alla proclamazione della onnipotenza e della divinità del Cristo su suggerimento di *Rom* 1,20 che recita: «eterna è la potenza di Dio e la sua divinità», a sua volta interpretato da *1 Cor* 1, 24 che definisce il Cristo «potenza di Dio» ([59]). Epiteto escatologico questo che Palladio accoglie e fa suo ([60]). Ambrogio commenta: «se dunque la potenza di Dio è eterna, il Cristo che è la potenza di Dio, è eterno». Affermazione teologicamente esatta, però sotto il profilo esegetico Ambrogio gioca sulla buona fede dei padri conciliari presenti e degli stessi ariani. Il senso di *Rom* 1, 20 non è quello che Ambrogio pretende di proporre ([61]). Palladio non entra in merito alla professione di fede sigillata con l'anatema e si limita a dire di non avere visto e di non sapere chi sia Ario ([62]).

Rom 1, 20 e *1 Cor* 1, 24 hanno incontrato un certo successo sia tra gli ariani che tra i niceni, come risulta dal Concilio di Serdica (354). Asterio di Amasea procede ad una loro sottile esegesi: «il beato Paolo non dice di predicare un Cristo che è la potenza o la sapienza di Dio stesso, ma potenza e sapienza di Dio. Una cosa è la potenza stessa di Dio che gli è naturale, gli appartiene ed esiste con

([58]) *Gesta* 12, ivi 959. Cf. E, BOULARAND, *op. cit.*, p. 49. Ambrogio ha preferito in apertura di Concilio leggere la Lettera di Ario al vescovo Alessandro di Alessandria, dove alcuni estremismi della prima ora sono mitigati, anzichè quella più radicale inviata ad Eusebio di Nicomedia (H. G. ●PITZ, *Athanasius Werke III. Urkunde 1,* p. 1. cf. P. HENRY - P. HADOD, *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité,* I (SC 68). Paris 1960, p.160.178: Lettera di Ario ad Eusebio). La Lettera ad Alessandro rappresentava il documento ufficiale ed era letta tra gli Ariani (cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo,* p. 544.

([59]) *Gesta* 13, PL 16,959.

([60]) 21, *ivi* 962.

([61]) Cf. V. JACONO, *Le epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati.* Marietti 1951, p. 105. K. BARTH, *L'Epistola ai Romani.* Feltrinelli. 1974, p.21-24. O. KUSS, *La lettera ai Romani,* Morcelliana 1962, p. 57.64-68.

([62]) *Gesta* 14, PL 16,959.

lui senza essere stata creata. Questa è all'origine del Cristo e creatrice del mondo intero. Di ciò parla nella Lettera ai Romani: "le perfezioni invisibili di Dio, la sua eterna potenza e divinità fin dall'origine del mondo sono rese visibili alla intelligenza per mezzo delle opere" (*Rom* 1, 20). Nessuno può dire che la divinità della quale qui si parla sia quella del Cristo, e non quella del Padre stesso. Ritengo che la sua potenza eterna non è Dio unigenito, ma il Padre che l'ha generato. Altra cosa sono la potenza e la sapienza di Dio che Cristo ha manifestato e che noi abbiamo conosciuto mediante le opere del suo ministero» (63).

La esegesi imbastita da Asterio procede da prestiti della sapienza greca e dimostra come la Scrittura maneggiata con arte possa essere utilizzata a supporto di opinioni discutibili (64). Marcello di Ancira concepisce Dio come monade indivisibile e il «Logos» accanto a lui come la sua potenza. Restio ad usare la voce Sapienza che ricorre in concomitanza con la citazione di *Prov 1, 29, 1 Cor 1, 24* nei frammenti 47.73.95, privilegia il termine «Logos», che uscendo da Dio diviene creatore del mondo (65).

Il secondo anatema, formulato da Giusto, delegato della Gallia, non segna un progresso rispetto al precedente; ribadisce l'anatema contro chiunque non confessa che il Figlio è coeterno al Padre. Ambrogio in precedenza aveva rievocato la morte di Ario adattandogli *Atti 1, 18*, che descrive la fine di Giuda, riferendosi probabilmente alla descrizione fattane da Atanasio nella *Lettera* del 358 a Serapione (66). Ambrogio si adegua ad una certa tradizione che interpretava la morte di Giuda, come tipo della morte dell'empio (Sap 4, 19), che questa volta è Ario.

(63) ATANASIO, *De Synodis* 18, PG 26,713.716. (cf. H. G. OPTIZ, *Athanasius Werke* II, p. 245-246). *Oratio I contra arianos 11*, PG 26,36. *Oratio II contra Arianos* 37.38.42. PG 26,225. 228.236. *Epistula ad Episcopos Aegypti et Libiae* 86, PG 25, 576.

(64) E. BOULARAND, op. cit., p. 75-76.

(65) E. KLOSTERMANN, - G.C. HANSE, *Eusebius Werke IV* (GCS 14). Berlin 1972, p. 185-212. Cf. M. SIMONETTI, *op. cit.*,p. 66.

(66) ATANASIO, *Ad Serapionem* PG 25, 685.688-689. (H. G. OPTIZ, *Athanasius Werke* II, p. 178-180).

8. Prima di analizzare qualche altro anatema composto in collegamento a testi biblici, mi attardo su un tentativo di Palladio di coinvolgere Ambrogio nella esegesi di *Rom 9, 5*. Risolto con l'anatema il problema concernente l'esistenza eterna del Figlio di Dio, viene posto sul tappetto un secondo problema sulla divinità di questo Figlio eteerno di Dio. Palladio interpella: «perchè l'Apostolo dice che il Cristo è Dio sopra tutte le cose» *(Rom 9,5)*, si può forse negare che sia vero Figlio di Dio?» ([67]). Al pari di Ambrogio, cita *Rom loc. cit.* con restrizione mentale, poichè Paolo utilizza la forma dossologica per confessare la divinità del Cristo, Dio benedetto ([68]). La citazione avrebbe dovuto liberare Palladio da altre domande, ma non è così. Ambrogio vuole udire dalle sue labbra la dichiarazione che Cristo è vero Dio e vero Figlio di Dio ([69]). Richiesto se ritenga sinonimiche le due espressione «vero Figlio di Dio» e «vero Dio», Palladio si appella a *Giov 17, 3:* «conoscano te solo vero Signore e colui che hai inviato, Gesù Cristo». Il Vescovo di Milano sembra avere rilevata la correzione fatta al passo giovanneo, che legge: «conoscano te solo vero Dio», poichè replica con puntigliosa precisione: «Egli è vero Dio» ([70]) evitando di prendere in considerazione l'intero testo giovanneo, nel quale si può scorgere una certa disponibilità a sostenere la tesi di Palladio. Cristo, che appare in veste di messo, inviato, era la carta vincente di Palladio. Ad onore di Ambrogio bisogna dire che ha intuito lo stretto legame esistente, fuori di qualunque polemica, tra *Giov 17, 3 e 1 Giov 5, 20* e quivi lo stesso Cristo, detto altrove inviato del Padre, è indicato come «vero Dio» e «vita eterna» ([71]). Nelle sue intenzioni dal connubio dei due testi giovannei doveva essere, anche per Palladio, consequenziale che Cristo è vero Figlio di Dio, vero Dio. L'illusione dura poco, poichè questi con finezza ed astuzia, del resto risapute, dichiara: «Io ti dico «Figlio vero» e confesso ugualmente la vera divinità» e procede ad

([67]) *Gesta* 17, PL 16,960.
([68]) *Cf.* V. JACONO, *op. cit.*, p. 178.
([69]) *Gesta* 19, PL 16,960.
([70]) *1. Giov* 5,20 *L. Gesta* 20, *PL 15,,* 961.
([71]) Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni.* III Paideia Brescia 1981, p. 275-277. R. BULTMANN, *Le lettere di Giovanni.* c. Paideia Brescia 1977, p. 145-147.

una riduzione noematica dei passi giovannei inserendo una netta distinzione tra «essere Figlio di Dio» e la «divinità». Pertanto anche se Eusebio non avesse insistito era nella logica dell'ariano presentare Cristo come «la potenza del nostro Dio» (72). A questo punto l'anatema era inevitabile.

9. Il dibattito proseguendo tocca i temi più scottanti della problematica cristologica allargando di continuo i campi di interesse dottrinale. Ario nella famosa *Lettera al vescovo Alessandro* aveva dichiarato: «conosciamo un solo Dio, un solo ingenerato, un solo eterno, un solo senza principio, un solo vero, uno solo che possiede l'immortalità, un solo sapiente, un solo buono, un solo potente». Palladio, invitato a precisare il suo pensiero in merito, ripropone la linea dottrinale di Ario e si appoggia, come questi, a *1 Tim* 6, 15-16: Re dei Re, il solo a possedere l'immortalità», trasformandosi da inquisito in inquisitore con una astuta domanda: «Cristo è un nome divino o un nome umano»? Ambrogio lascia il compito di rispondere ad Eusebio di Bologna, il quale, improvvisandosi esegeta di *1 Tim* 6, 15-46, minimizza e relativizza la serietà della domanda di Palladio: «l'apostolo ha espresso la dignità della natura tutta intera sotto il nome di Dio, poichè col nome di Dio sono indicati il Padre e il Figlio» (73). *1 Tim 6, 15-16* è presente anche nell'*Apologia* di Eunomio, che lo ha utilizzato nel senso nel quale fu usato da Ario e con una sottolineatura in più consistente nella accentuazione della differenza del Figlio rispetto al Padre, al quale spettano in assoluto gli attributi elencati da Ario (74). Insieme con *Mt 19, 17, Rom 16, 27, Giov 17, 3, Is 44, 24, 1 Tim loc. cit.,* appartiene ad un gruppo di passi biblici particolarmente cari agli ariani con i quali sostengono l'esclusiva trascendenza di Dio (75).

Le schermaglie tra gli opposti schieramenti continuano con ri-

(72) *Gesta* 21 PL 16,962. Cf *1 Cor* 1,24.
(73) *Gesta* 23, PL 16, 962.
(74) EUNOMIO, *Apologia* 21, PG 30,857.
(75) Ilario di Poitiers *(De Trinitate* IV, 8, PL 10, 100-102) dà un elenco dei testi biblici utilizzati dagli ariani.

sultati deludenti sia per l'una che per l'altra parte fino a che Palladio contrattacca, deciso a mettere in difficoltà i niceni sulla espressione giovannea: «il Padre è maggiore di me» ([76]). La risposta data a più voci e in costante riferimento alla Bibbia, è piacevolmente articolata. Eusebio ricorda che Gesù è stato perseguitato dai Giudei, perchè diceva Dio suo Padre facendosi così uguale a Dio e, non osservando il precetto del riposo sabatico, se ne dimostrava Signore ([77]). Ambrogio intervenendo sullo stesso argomento si attarda su *Fil 2, 6-7. 8,* che contemplando la coabitazione della «forma di Dio» e della «forma di servo» nel Figlio di Dio, offre un argomento di valore, nel senso niceno, prontamente sfruttato: «solo prendendo la forma di servo di manifesta inferiore al Padre: quanto alla divinità è uguale ([78]). Eusebio interloquisce una seconda volta con un singolare e sorprendente ragionamento: «come nella forma di servo non è inferiore al servo, così nella forma di Dio non è inferiore a Dio» ([79]). Quanto fossero cogenti tali argomentazioni lo si arguisce dalla reazione di Palladio, che evitando di seguire l'analisi dei niceni, si domanda se in base a *Giov* 14, 28 sia stato inviato il Figlio di Dio o la sua carne ([80]). Ambrogio risponde che il Figlio è inferiore al Padre non secondo la divinità, ma secondo il suo essere uomo tra gli uomini. Contemporaneamente completa e aggiusta la citazione giovannea accusando Palladio di interpolare le Scritture ed è su questa accusa che viene pronunciato l'anatema ([81]), non molto pertinente con la materia del dibattito.

L'analisi di *Giov 14, 27-28* di Ambrogio merita attenzione. Infatti da una citazione volutamente esatta, trae una conclusione discutibile,evita di prendere in esame i testi contrari alla tesi che difende, come *Giov 5, 17; 6, 44; 10, 29; 12, 44-45.49; 16, 54,* abbonda in testi favorevoli. Può pertanto dichiarare che la inferiorità del figlio-uomo rispetto a Dio non sorprende, essendosi già presentato

([76]) Cf. *Giov*14,28. *Gesta* 33.40 P1 16, 965-968.
([77]) *Giov* 5,18 *Gesta* 35, PL. 15, 966.
([78]) *Gesta* 35.36.37, *ivi,* 966-967.
([79]) *Gesta* 35, *ivi,* 966.
([80]) *Gesta* 36, *ivi,* 966
([81]) *Gesta* 36, *ivi,* 967:*Anathema illi qui divinis Scripturis addit aliquid aut minut.*

come servo *(Sal 115, 66)*, pietra *(Sal 117, 22; Matt 21, 42)*, verme *(Sal 21, 7)* e più basso degli angeli *(Sal 8, 6)* ([82]).

Una accurata indagine su *Fil 2, 6-7 e 8, Giov 14, 28* rivela il criterio ermeneutico dei contendenti. L'accusa di falsare la Scrittura sulla quale è stato costruito l'anatema, ricorre ancora nella controversia ariana di Ambrogio senza però diventare un topos. Nel *De Spiritu sancto* accusa gli ariani di avere espunto al tempo di Aussenzio, vescovo di Milano, dai codici del Vangelo in loro possesso l'espressione «quia deus est» alla fine di *Giov 3, 6* precisamente dopo le parole *et quod natum est de Spritu sancto est.* Egli si domanda se abbiano addottata la stessa tattica anche in Oriente. L'accusa, stando ai codici greci e alla maggioranza del codici latini non può essere sostenuta. Infatti sono gli ariani che riferiscono la lezione esatta di *Giov 3, 6* ([83]). Tuttavia il rilievo sulla inesattezza della citazione di *Giov 14, 28,* è esatto; ma il costume di abbreviare i testi biblici, proponendone le voci più pertinenti all'argomento in discussione, è molto antico e se ne hanno tracce negli stessi Vangeli. Gli ariani anche nel caso della connessione della superiorità del Padre espressa dall'invio del Filio sulla terra *(Giov 5, 37; 6, 44; ecc)* riprendevano un'antica tradizione ([84]).

10.*Giov 14, 28* non fa il suo ingresso nella prima fase della controversia ariana, come farebbe supporre il largo uso fattone qualche tempo prima con accenti subordinazionistici ([85]); in sede di controversia appare nella *Lettera di Alessandro di Alessandria ad Alessandro di Tessalonica* proprio là dove sottolinea la massima somiglianza tra

([82]) *Gesta* 37, *ivi*, 967. *Epistula* X, Benedectus 67, PL 16, 982.

([83]) AMBROGIO, *De Spiritu sancto* III, 10,59 (CSEL 79/9). Vindobonae 1964, p. 174-176.

([84]) Cf. NOVAZIANO, *De Trinitate* 26,146 (CCL 4), Tournhout 1972, p.63: *quoniam qui misit me, maior me est. ORIGENE, Commentarium in Johannem* III, 19 (SC 222). Paris 1975, p.44: il Criso è la vita e colui che è più grande del Cristo è più grande della vita. Cf *Ivi XXV, 151-153, p. 112.114.Cf. M. SIMONETTI, La crisi ariana,* p. 546.

([85]) Cf. NOVAZIANO, *op.cit., ad loc.* ORIGENE, *op. cit., ad loc. Contra Celsum* VIII, 14.15 (SC 150), Paris 1969, p. 204.208. TERTULLIANO, *Adversus Praxean* 9,2 (CCL2), Turnholti 1954, p. 1168.

Cristo immagine e il Padre nel senso della omogeneità dei due esseri messi a confronto ([86]). Il Figlio pure inferiore è della stessa natura (in senso generico) del Padre, non eterogeneo. Ma prevale il motivo classico di Cristo immagine di Dio su quello più generico del confronto. Infatti ciò che accosta maggiormente il Figlio al Padre è l'indissociabilità del rapporto d'origine che lega il Figlio al Padre: «chi vede il Figlio vede il Padre, in quanto nella luce del Figlio è visibile la luce del Padre. Il Cristo è del Padre immagine perfetta, esattissima, priva di differenza. Il Figlio differisce dal Padre, perchè è generato, mentre la nota distintiva del Padre è essere ingenerato. Per questa prerogativa, il Padre è maggiore del Figlio. Quanto al resto il Figlio riproduce per natura rispetto al modello una immagine perfetta, in tutto a lui simile» ([87]). Con Eusebio di Cesarea il tema della inferiorità del Figlio rispetto al Padre ritorna senza che venga obliterato il tema dell'immagine e nel *Commento a Giov 14, 28* è così stilizzato: «con questo testo dimostra di essere differente dal Padre e insieme che la gloria del Padre è maggiore» ([88]). Eunomio ([89]), gli Homeousiani, limitatamente alla espressione «vado al Padre» ([90]), ribadiscono che il Figlio non è tale quale il Padre ([91]). In questo spettro di professione di fede, probabilmente, non può essere incluso Germinio, il quale, stando ad Illario, confessa Cristo, Signore e Dio, generato prima di tutti i secoli dal vero Dio Padre, come vero Figlio di Dio ([92]). *Giov 14, 28, che non fece parte del bagaglio ariano della prima ora gradatamente ha preso quota ed è ben presto diventato uno dei passi più discussi ed utilizzati. Palladio citandolo non ha fatto altro che richiamare il secondo arianesimo, quando la insistenza sulla inferiorità*

([86]) ALESSANDRO D'ALESSANDRIA, *Epistula ad Alexandrum Thessalonicensem* 2, 45.48 (H. G. OPITZ, *Athanasius Werke* III, *Urkunde* 14, p. 26-27).

([87]) ALESSANDRO D'ALESSANDRIA, *Epistula ad Episcopos* 13 (H. G. OPITZ, *op. cit.*, *Urkunde 4, p. 9). Epist. ad Alex. Thess.*, 38.40.47.52 (H.G. OPITZ, *op. cit.*, p.25.26.27). Cf. M. SIMONETTI, *op. cit.*, p. 58-59.

([89]) EUSEBIO, *Ecclesiastica Theologia* II, 7, PG 24,909.

([89]) EUNOMIO, *Apologia* 11, PG 30, 845.848.

([90]) Cf. M. SIMONETTI, *op. cit.*, p. 263.

([91]) GEROMINIO, *Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*, PLS 1,347. Cf. M. SIMONETTI, *Osservazioni sulla* Altercatio Heracliani cum Germinio. Vig, Christ, 21, 1967, 39-58.

([92]) *Symbolum* (CSEL 65). Vindobonae 1916, p. 47-48.

del Figlio doveva essere sostenuta con argomentazioni scritturistiche. In campo ortodosso, al Concilio di Serdica del 343, per la prima volta si avverte la preoccupazione di spiegare e ridimensionare il peso di Giov 14, 28 nel senso che il nome del Padre è maggiore di quello del Figlio ([93]). In seguito si scorgerà la inferiorità nel fatto di essere uomo, presentando così la Incarnazione come una diminuzione relativa e temporanea. La seconda formula di fede del Concilio di Sirmio del 357 è una palese apertura verso la dottrina ariana, per la verità, assente nelle espressioni più radicali, quali *ex nihilo, erat quando non erat,* ecc., ma ribadisce l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre grazie anche al contributo di *1 Cor, 25, 27-28* sull'assoggettamento di tutte le cose al Padre compreso il Cristo ([94]). Atanasio, difensore della perfetta uguaglianza del Figlio rispetto al Padre, spiega *Giov 14, 28* nel senso che il Padre è maggiore solo in forza della paternità ([95]). Mario Vittorino ha avvertito quanto fosse precaria tale spiegazione ed ha ripiegato sulle categorie neoplatoniche: «il Padre è maggiore del Figlio non solo perchè è causa del Figlio, ma anche perchè la condizione di riposo del Padre è senza molestia», mentre nel movimento rappresentato dal Figlio c'è molestia ([96]). Il principio dell'*archè* e della *aitìa* che non nuoce alla perfetta divinità del Figlio, è ripreso da Basilio ([97]) e dal Nazianzeno ([98]).

11. La storia esegetica di *Fil 2, 6-7.8* è meno attraente di quella di *Giov 14, 28,* non solo perchè il contrasto tra la «forma di servo» e la «forma di Dio» è troppo palese, ma anche per il poco interesse suscitato negli ambienti ariani. Eusebio di Emesa fa un uso frequente diretto e indiretto di *Fil 2, 6-7.8* e sempre per sostenere la immutabilità della natura divina nella Incarnazione e l'assunzione della na-

([93]) TEODORETO, *Stor. Eccl* II, 6 PG 82, 1013 (cf. C. HEFELE H. LECLERQ, *Histoire des Conciles* 1/2. Paris 1907, p. 807, nota 1.

([94]) ILARIO, *De Synodis* 11, PL 10,487-489.

([95]) ATANASIO, *Contra Arianos* 1,58 PG 26, 133.

([96]) MARIO VITTORINO, *Adversus Arium* I, 3.13.22.27; IV, 31.32 (SC 68), Paris 1960, passim

([97]) BASILIO, *Contra Eunomium* I,24-26 PG 29, 546-565.568-569.

([98]) GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio* 29,15; 30,7 PG 36, 93.112-113.

tura umana non concepibile come un arricchimento della divinità ([99]). Nelle *Lettere di Basilio e di Giorgio di Laodicea,* riferite da Epifanio ([100]), il rapporto Padre-Figlio è sviluppato sulla base della somiglianza col rapporto Cristo-Uomo-Uomini. *Rom 8, 3* e *Fil 2, 7* avviano la discussione e la presenza della voce «somiglianza» consente a Basilio di istituire il confronto tra il Cristo *exinanitus* e gli uomini col rapporto Padre-Figlio formulato anch'esso in termini di rassomiglianza. La forma di servo, con la quale è espressa l'appartenenza del Cristo al genere umano, non sottrae il corpo di Cristo alle passioni e alle affezioni proprie di un corpo umano, ma, tenendo conto del modulo della sua generazione, non è carne di peccato. Cristo è fatto a somiglianza, non ad identità della carne peccatrice, analogamente il Figlio Dio è Dio e, in quanto tale, possiede tutti gli attributi della divinità in maniera simile, ma non identica a quella del Padre ([101]). Mario Vittorino iscrive *Fil 2, 5-7* nella categoria Quiete (=Padre) e Movimento (=Figlio) dichiarando che il Cristo è consustanziale e contemporaneamente potente Figlio del Padre. La preesistenza del Figlio prima della Incarnazione è correlata alla categoria del «Logos»: che Vittorino eguaglia a *Forma Dei.* L'uguaglianza di Cristo con Dio è espressa dalle quattro dimensioni cosmiche ([102]). La forma di servo vuol dire che ha rivestito la carne umana nella quale ha sofferto ([103]).

Nella sua *Lettera* a Rufiano, a Palladio di Raziaria e ad altri vescovi di quelle regioni, Germinio spiega che egli intende il Cristo simile in tutto al Padre nel senso più forte e distingue il Figlio dal Padre soltanto perchè questi è ingenerato ([104]). Egli fonda tale sua convinzione su una lunga serie di testi scritturistici ([105]) impiegati in genere dai polemisti antiariani. Commetando brevemente *Fil 2, 5-7,* scrive: «chi non s'avvede che come secondo la forma di servo

([99]) EUSEBIO DI EMESA, *Homilae* 2, 18.20; 9, 31.32. ecc (cf. E.M. BUYTAERT, *Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin* (I-II) Spicilegium sacrum Lovaniense, 26. Louvain 1953, passim.

([100]) EPIFANIO, *Panarion Haer.*, 73, 8.9.17.18, PG. 42, 417-420.433-437.

([101]) M. SIMONETTI, *op. cit.,* p. 265.

([102]) Cf. *Ef* 3, 18: «..riusciate ad afferrare la larghezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità» (dell'amore di Cristo).

([103]) MARIO VITTORINO, *Adversus Arium* I, 21-22 (SC 68), p. 242.246.

([105]) *Giov* 10,30; 14,9; 5,26; *Gen* 1,26; *Col.* 1,13-15; 2,8-9.

fu in Cristo la nostra autentica carne, così nella forma di Dio è nel Figlio la vera divinità del Padre». Secondo la Scritture Germinio dipinse Cristo, vita, parola, sapienza, porta, fondamento, agnello, pastore, sacerdote, ecc. In tutto simile al Padre eccetto che questi è ingenerato. Per la storia dell'eresia ariana, è opportuno rilevare che Germinio interpretando nella maniera segnalata*Fil 2, 5-7* evita di introdurre il termine sostanza (ousia) per delineare il rapporto Padre-Figlio e si tiene distante dall'*homoousion* niceno e si stacca dalla genericità di altre formule correnti nella controversia.

In campo ariano, *Fil 2, 6* ha dato adito a interpretazioni paradossali: il v. 6, «non stimò un bene irrinunciabile l'essere uguale a Dio» fu spiegato nel senso che Cristo non avrebbe preteso di essere uguale a Dio, riconoscendo così implicitamente la sua inferiorità ([106]).

Nel dibattito tra Agostino e Massimino, il primo ad alludere a *Fil 2, 7* è Agostino, la cui intenzione è di dimostrare che a livello di natura divina, Padre, Figlio e Spirito santo si identificano: «Il Figlio di Dio, una volta devenuto uomo *(Giov 1, 14)* e presa la natura di servo *(Fil 2, 7)* può ripetere che lo Spirito santo è sopra di lui» ([107]). Nella sua analisi avanza il sospetto che anche per Massimino l'uguaglianza del Figlio con Dio si configura come una rapina. Dice infatti: uguale a Dio *natura enim erat, non rapina; non enim usurpavit hoc, sed natura est hoc»*. Prosegue rivolto a Massimino: «lo hai riconosciuto uguale, rinuncia a riconoscerlo inferiore». Guardando all'umanità del Cristo, il Padre è maggiore. Distingui quindi l'economia dell'umanità assunta dalla divinità che rimane immortale» ([108]). A sua volta Massimino propone il suo esame di *Fil 2, 5-11* dichiarando di adorare il Cristo come Dio di tutta la creazione. Però sembra introdurre una finissima distinizione tra quello che è il Cristo e quello che il Padre ha donato al Cristo. Per dirlo in termini di Cristologia petrino paolina, Cristo è proclamato Dio al momento della glorificazione. Insiste sul dono del nome ed è in seguito al dono del nome che Cristo raccoglie l'adorazione di tutto il cosmo: *Dicendo enim ut in nomine Jesu, omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infero-*

([106]) EPIFANIO, *Panarion 7, p. 45, 7,* PG 42, 24 (contro Paolo di Samosata). PSEUDO ATANASIO, *De sancta Trinitate Dialogi* 1,26, PG 28, 1156.
([107]) Cf. *Lc* 4,18; *Is,* 61,1. *Coll. cum Maximino,* PL 42,714.
([108]) *Ivi,* 720.

rum, universa conclusit. Nihil est in caelo quod non genu flectat Christo, nihil remansit in terra quod non genu flectat Christo, nihil in inferis quod non genu flectat Christo. Et hoc Pater ei donavit ([109]). Dimostra un interesse tutto particolare per *Fil 2, 6-8* e lo riprende in esame più volte piegandolo a significare secondo le categorie cristologiche ariane. Accettato che Cristo sia Dio, Signore e re, che la sua uguaglianza con Dio non abbia i tratti della rapina, sottolinea la *exinanitio* e la obbedienza al padre fino alla morte in croce ([100]). Ed è sul concetto di obbedienza al Padre che costruisce l'analisi: «a noi che siamo figli per grazia, si contrappone il Figlio che è nato unigenito secondo la natura della sua divinità. Il Padre avrebbe espresso tutta la sua potenzialità generando, diversamente da quanto fanno gli uomini che generano un bambino destinato a crescere, un Figlio perfetto». Ma non perde mai di vista i contenuti della *Lettera di Ario ad Alessandro di Alessandria* che alcuni attributi appartengono in assoluto a Dio Padre, dal quale il Figlio ha ricevuto allo stesso modo la perfezione e la vita. Dopo l'esperienza terrena il Figlio ritorna al Padre che gli ha donato un nome unico, a quel Padre al quale ha obbedito fino alla morte.

12. L'atmosfera creatasi durante la celebrazione del Concilio denota che la Scrittura era diventata il centro dell'interesse per entrambi i partiti: un primato per gli ariani e per i niceni; ambizione di entrambi gli schieramenti di esserne fedeli discepoli ed interpreti ammettendo ciò che contiene e rigettando ciò che le è estraneo. L'intesa sul suo ruolo decisivo è percepita, nonostante l'infuocata discussione, come una necessità ineluttabile. Tuttavia tale convinzione, tale punto in comune, non basta a sciogliere i nodi della controversia, poichè all'identità della citazione fa difetto l'identità dell'analisi e della conclusione.

Il ricorso alla Bibbia è fatto a caldo, sotto l'incalzare delle domande o sospinti dalla necessità di dare peso alla propria controargomentazione. Avulsi dal loro contesto, i passi citati a volte sono piegati a significare contro il senso che godono nel loro contesto

([109]) *Ivi*, 724.
([110]) *Ivi*, 732-733.

originale. Leggere modifiche consentono di meglio inquadrare il testo il quale, anche se riferito parzialmente, richiama la tematica ad esso connessa e l'avversario al complesso di idee ivi incluse. Il criterio ermeneutico prevalente non va cercato nell'esame del testo, del contesto, dei luoghi paralleli o della etimologia, ma in quella approssimazione che, pur non essendo analisi filologica, tenta di cogliere il senso globale della citazione e in quella ricerca di analogia, dovuta più alla consuetudine, che ad una volontà cosciente, con le tesi cristologiche in discussione. Ciò si avverte sia in campo niceno che in campo ariano: niceni e ariani avevano una tradizione intepretativa alla quale fare appello. L'uso della Bibbia, soprattutto per gli ariani, significa proporre una cristologia arcaica, quella cristologia che ad una prima lettura trova consenzienti alcuni testi scritturistici divenuti classici e sui quali si fonda; significa leggere la Bibbia senza il bagaglio delle spiegazioni e delle chiarificazioni che ormai più di tre secoli di cristianesimo vi avevano apportato; significa porre sullo stesso valore dimostrativo a *Giov 14, 28* e *a Is 61, 1;* significa porre sullo stesso piano la profezia e la realtà. Ovviamente su questa strada i niceni non potevano seguire gli ariani. Si potrebbe dire che in tale clima la venerazione per la Bibbia e per la sua autorità non sono sentimenti autentici ma strumentalizzazione? Il sospetto non è senza fondamento.

Sorprende che nei *Gesta Concilii* non faccia la sua comparsa *Prov 8, 22-25,* testo gradito agli ariani. Ario lo aveva interpretato nel senso che il Figlio è stato effettivamente creato dal Padre, anche se in modo diverso rispetto alle altre creature. In sostanza affermava che la voce *generare* del v. 25 non era altro che un generico sinonimo di *creare* del v. 22 e quindi i versetti che definiscono il Figlio generato dal Padre devono essere intepretati nel senso effettivo di *creato* dal Padre. Nella *Lettera a Eusebio di Nicomedia* (318 ca) aveva affermato che il Figlio era stato creato dal nulla ([111]), in quella invece ad Alessandro di Alessandria aveva addolcito le formule pur continuando a definire il Figlio creatura *(ktisma),* oltrechè generato *(gennema)* del Padre, seguita dalla specificazione: creatura, ma non come una delle altre creature ([112]). In seguito gli ariani del-

([111]) H. G. OPITZ, *Athanasius Werke III, Urkunde 1,* p. 3.
([112]) H.G. OPITZ, *op. cit., Urkunde* 6, p. 13. A.HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensrelgen der Alte Kicchen,* p. 256.

le provincie orientali dell'Impero tentarono una via di mezzo tra il radicalismo del primo Ario e la posizione nicena e parlarono soltanto di generazione da parte del Padre, generazione definita, alla luce di *Is 53, 8,* ineffabile. Così la formula sirmiese del 357 (113). Le formule seconda e quarta antiochena del 341, la formula di Serdica (Filippopoli) del 343, quella del terzo Sinodo antiocheno del 345 detta *ekthesis makróstichos* (formula prolissa) e quella sirmiese del 351 parlano solo di generazione dal Padre (114). Eunomio riferendosi a *Prov 8, 22* ritorna all'equazione *generare-creare:* il Figlio oltrechè *kitsma* (creatura) è definito *poiema* (fattura) del Padre (115). Tale equazione evidente alla fine dell'*Apologia* era stata preparata da allusioni a *Prov 8, 22-25* (116). Su questa linea si colloca Ulfila che era stato il maestro di Aussenzio di Dorostorum (117).

Dopo questo breve *excursus su Prov 8, 22-25,* c'è effettivamente da chiedersi se la sua assenza dai *Gesta Concilii* abbia una giustificazione (118), oppure se vi abbia giocato la opportunità sia per i niceni che per gli ariani di non rievocare un testo esplosivo. Sembra ragionevole pensare che non la opportunità di evitare tale testo, ma il superamento della definizione di Cristo come creatura come fattura avanzata da Eunomio e dal primo Ario e il ripiegamento sui contenuti della professione di fede dell'Ario della *Lettera ad Alessandro di Alessandria* siano alla base della rinuncia da parte degli ariani alla citazione di *Prov 8, 22-25.* Tale rinuncia poteva essere intepretata come un segno di avvicinamento alle posizioni nicene da parte di Palladio e Secondiano, avvicinamento che aveva avuto le prime avvisaglie nel Concilio di Antiochia del 341 col tentativo di evitare gli opposti estremismi (119).

(113) Cf. A. HAHN, *op. cit.,* p. 199-200.
(114) Cf. A. HAHN, *op. cit.,* p. 184-199.
(115) EUNOMIO, *Apologia* 28, PG 30, 868.
(116) EUNOMIO, *Apologia* 17.18, PG 30, 852-853.
(117) Cf. M. SIMONETTI, *L'arianesimo di Ulfila.* Romano-Barbarica, 1. Roma 1976, p. 304-305.
(118) Nei Frammenti di Palladio (cf. R.GRYSON, *Scolies ariennes* (SC 267) 341v, 110; 346v,134) *Prov* 8,22-25 riaffiora in tutta la sua forza in quella parte dell'interrogatorio di Secondiano, che non è stato riportato nei *Gesta Concilii,* e viene interpretato dello spirito unigenito del Cristo che è stato generato e della superiorità del Padre.
(119) Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo.* p. 153-160.

Jean Doignon

PALLADIUS-AMBROISE OU L'AFFRONTEMENT DE L'ÉCOLE ET DE LA PHILOSOPHIE

Aucun auteur- même H. von Campenhausen (1) ne doute aujourd'hui que les Actes du Concile d'Aquilée, même s'ils sont l'oeuvre de rédacteurs nicéens, ne constituent un compte rendu fidèle de l'échange des répliques qui opposèrent Ambroise, assisté de quelques évêques comparses, à Palladius et Secundianus. Les scolies dites ariennes consignées dans les marges du ms. Paris, *Bibl. Nat. lat. 8907* (premiere moitié du Ve siècle) (2) confirment d'ailleurs pour l'essentiel le témoignage des *Gesta* rédigés par les sténographes d'Ambroise (3).

Ces *Gesta* ont mauvaise presse: ils nous perdent dans un dédale de «distinctions subtiles», écrit J. Zeiller (4), ils tournent au «dialogue de sourds», note R. Gryson dans une formule toutefois plus pertinente (5), à condition qu'on ne l'interprète pas à la lumière du jugement de M. Meslin condamnant «la trop facile systématisation globale» à laquelle se serait livré Ambroise (6). Car s'il est vrai que sont affrontement avec Palladius n'a pas qu'un aspect théologique, il s'enracine dans une manière de raisonner différente de celle de son adversaire: c'est du moins ce qui ressort de l'examen d'un point limité, mais exemplaire, de l'*altercatio* entre Ambroise et Palladius,

(1) von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchanpolitiker (Arbeiten zur Kirchengeschichte* 12), Berlin-Leipzig 1929, 74-80.

(2) *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée,* intr, texte latin, trad. et notes par R. Gryson (*SC* 267), Paris 1980. C'est à cette édition que nous prendrons nos références, sans en reproduire les signes graphiques qui modulent la restitution des *loci mutilati.*

(3) Puliés en appendice des *Scolies ariennes*..., 330-383.

(4) Cf. J. Zellier, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain (Mél. Ec. fr. Athènes Rome* 112), Paris, 1918, 335.

(5) *Scolies ariennes*... 140.

(6) Cf. M. Meslin, *Les Ariens d'Occident (Patristica Sorbonensia* 8), Paris, 1967, 90.

dont les témoins en l'occurrence, sont à la fois les *Gesta* du concile d'Aquilée et les Fragments de Palladius intégrés aux scolies ariennes du *Parisinus latinus 8907* (7).

I. Les répliques échangées entre Palladius et Ambroise sur la question de Dieu sage:

L'un des pivots majeurs de la passe d'armes entre Ambroise et la partie adverse est l'examen des «impiétés» contenues dans la Lettre d'Arius à Alexandre d'Alexandrie et proposées à l'assentiment ou au désaveu de Palladius. En fait la lecture du texte incriminé se borne essentiellement à l'énumération des titres qu'Arius reconnaît à «Dieu seul»: éternel, véritable, immortel, sage. Ce dernier des qualificatifs qui, notons le, ne figure pas dans le texte de la Lettre traduit par Hilaire (8) retient particulièrement l'attention de deux adversaires: Palladius, à en croire les Scolies ariennes (9), en a défendu la légitimité - sans doute dans des entretiens préliminaires à la séance officielle du concile - à l'aide du verset *Romains* 16, 27: *soli sapienti Deo..honor:* «Il t'a été dit, lance-t-il à Ambroise, que l'Apôtre a dit du Père en personne: Au seul Dieu sage» (10), verset qui effectivement fait partie de l'arsenal scripturaire des Ariens: Hilaire le présente comme tel (11) et Maximinus l'Arien l'invoque dans la *Collatio* qui l'oppose à Augustin (12).

Palladius va plus loin: d'après les *Gesta,* il assortit le rappel du

(7) Cf. *Scolies ariennes, Fragments de Palladius* 339 r 1.38 - 34ß r.l. 26 et *Gesta,* 12-33.

(8) Cf. Hil. *trin.* 4, 12: *Nouimus unum Deun, solum infectum, solum sempiternum, solum sine initio solum uerum, solum immortalitatem habenten, solun optinum, solum potentem.* Cf. aussi *trin.* 6, 5.

(9) Cf. à ce sujet *Scolies ariennes...* 133.

(10) Fragments de Palladius 340r 1.24-30.: *Dictum est tibi Apostolum de Patre quidem proprie dixisse: «Soli sapienti Deo».*

(11) Cf. Hil. *trin.* 4, 8.: *Conantur enim sola Dei Patris diuinitate celebrate Filio auferre quod Deus est... Tum quod solus sapiens sit, ne quid sapientiae Filio relinquatur secundum apostoli dictum: «Ei autem qui potens est confirmare uos... soli sapienti Deo per Christum Iesum, cui gloria in saecula saeculorum».*

(12) Cf. Aug. *coll. c. Max.* 13: *Pari modo et sapientem solum Patrem praedicat beatus apostolus dicens sic: «Soli sapienti Deo».*

verset de ce commentaire: «Le Père est sage de lui-meme, le Fils n'est pas sage». Déclaration provocante qui suscite en réplique cette question indignée d'Ambroise, rapportée aussi bien pas ses secrétaires que par Palladius: «Ainsi donc le Fils n'est pas sage, alors que, souligne Ambroise du moins d'après les *Gesta,* il est lui-même la Sagresse? ([13])». On est arrivé à ce moment-là à un point aigu de l'*altercatio.*

II. Les differentiae scolaires de Palladius:

Palladius est rivé à cet axiome de l'arianisme: le Père seul est sans origine, étant *auctor omnium,* même du Fils ([14]); «il possède pour lui-même la vie ([15])», déclare l'auteur de l'un des *Fragmenta ariana* de Bobbio, formule tout à fait parallèle à celle de Palladius: Le Père est sage de lui-même»: *Pater a se sapit.* Cette formule n'est pas seulement conforme à l'inspiration générale de la théologie arienne, elle s'inscrit dans la ligne des définitions du sage ou de sa vertu prodiguées par un Sénèque: *sapiens in se reconditur (epist.* 9, 16); *(sapiens) omnia sua in se collegit (uit. beat.* 6, 3); *uirtus in se recepit (epist.* 74, 29), toutes formules qui montrent le sage trouvant en lui-même sa force.

Pater a se sapit, Filius autem sapiens non est: le glissement de la première thèse à la seconde est une hardiesse même au sein de l'arianisme ([16]),mais se présente comme la déduction cohérente de la

([13]) *Gesta 27: Et recitatum est: «Solum sapientem». Palladius dixit: Pater a se sapit, Filius autem sapiens non est. Ambrosius episcopus dixit: Ergo Filius non est sapiens, cum sit ipse sapientia?.*

([14]) Cf. *Fragmenta ariana* 4 (PL 13, 603-604): *Est enim ingenitus solus et sine initio... Pater autem et Filio Deus est, cuius auctor est et omnium.*

([15]) *Ibid.* 6, 609: *Sicut enim Pater habet uitam in semetipsum, ita dedit Filio uitam habere in semetipso.* Sur ces définitions cf. M. Simonetti, *Arianesimo latino, Studi mediaevali* 8, 1967, 675-679.

([16]) C'est pour Hilaire la conséquence extrême des définitions d'Arius: cf. *trin.* 4, 9: *Cum enim dicunt: «solum uerum, solum iustum, solum sapientem, solum inuisibilem, solum bonum, solum potentem, solum immortalitatem habentem», in eo quod solus haec sit a communione eorum secundum hos Filius separatur. Soli enim, ut aiunt, propria non participantur ab altero. Quae si in Patre solo, non etiam in Filio esse existimabuntur, necesse est ut Filius Deus et falsus et insipiens et secundum conspicabiles materias corporeus et maleuolus et infirmus et extra immortalitatem esse credatur, qui ab his omnibus cum in his Pater sit solus excipitur.*

définition du sage tenant sa sagesse de lui-même, du moins dans le cadre d'une logique de l'exclusion typique de la rhétorique de l'école. Les *Topiques* de Cicéron distinguent en effet la cause efficiente par sa propre nature *(ui sua)* de «l'autre» définie comme celle qui ne possède pas ce caractère, la cause adjuvante ([17]), caractère qui s'accorde bien avec le rôle imparti au Fils *secundus deus* dans la théologie arienne ([18]).

En déniant au Fils la qualité de *sapiens,* Palladius se refuse cependant à laisser dire qu'il est *insipiens:* «se peut-il que celui qui est lui-même Sagesse de Dieu soit dépourvu de sagesse?» (Fragments de Palladius 340 r) ([19]). Il y a une differénce entre *non sapiens* et *insipiens:* la rhétorique range le premier qualificatif dans la catégorie des *negantia,* le second dans celle des *priuantia.* Les *negantia,* explique Cicéron dans ses *Topiques,* expriment des idées qui s'excluent, de sorte que, si telle chose est, telle autre ne l'est pas: ([20]) ainsi la qualité de *non sapiens* exclut celle de *sapiens,* sans plus: c'est à ce *locus* que recourt Palladius. Il repousse par ailleurs l'idée que le Fils serait *insipiens,* qualificatif qui, vis-à-vis de *sapiens,* joue le rôle reconnu par les *Topiques* aux *priuantia:* chez ceux-ci en effet la présence du préfixe *in* prive un mot de la valeur qu'il aurait, si le préfixe *in* était absent: ([21]) ainsi *insipiens* supprime l'idée de sagesse, alors que *non sapiens* se contente de l'exclure.

Ce souci de différencier le sens des mots est, selon Quintilien ([22]), l'un des traits fondamentaux de la lecture littérale des textes, celle que précisément recommande Palladius: «Salomon a dit...; l'A-

([17]) Cf. Cic. *top.* 58: *Causarum genera duo sunt, unum quod ui sua id quod sub ea subiectum est certo sufficit, ut ignis accendit, alterum, quod naturam efficiendi non habet, sed sine quo effici non possit, ut si quis aes causam statuae uelit dicere, quod sine eo non possit effici.*

([18]) Cf. *Scolies ariennes, Lettre d'Auxentius* 304v 1.39-40: *Secundum traditionem et auctoritatem diuinarum scripturarum hunc secundum deum et auctoren onmnium a Patre et post Patrem et propter Patrem et ad gloriam Patris esse numquam celauit.*

([19]) *Dictum est tibi: «Potuit qui ipse est sapientia Dei insipiens esse?*

([20]) Cf. Cic. *top.* 49: *Sunt etiam illa ualde contraria, quae appellantur negantia, ea* ἀποφατικὰ *Graeci, contraria aientibus, si hoc est, illud non est.* Commentaire dans B. Riposati, *Studi sui Topica di Cicerone (Vita et Pensiero* 22), Milano, 1947, 108-114.

([21]) Cf. Cic. *top.* 48: *Sunt enim alia contraria quae priuantia licet appellemus latine, Graeci appellant* στερητικὰ *.Praepositio enim «in» priuat uerbum ea ui quam haberet, si «in» praepositum non fuisset, ut dignitas, indignitas, humanitas, inhumanitas et cetera generis eiusdem.*

([22]) Cf. Quint. *inst.* 1, 8, 13-15: *In praelegendo grammaticus et illa quaedam minora*

pôtre a dit...; souvenez-vous de ce qui est dit par l'Apôtre au début: *La Sagesse...* ([24])» sont des leit-motiv de l'adversaire d'Ambroise, auxquels fait écho Maximinus plus tard: «Nous vénérons les Ecritures comme divines en elles-mêmes et nous interdisons d'en oublier un iota ([24])».

Ainsi se trouvent bloquées ensemble chez les Ariens d'Aquilée une herménetique littéraliste et la *dialectia disputatio.* Ambroise leur en fait grief: *per litteras et per artem dialectiam depraedati ([25]),* dit-il d'eux dans une paraphrase de *Col.* 2, 8 qu'a retenue Palladius dans sa post-défense. C'est une autre «lecture» de l'Ecriture qu'il faut faire, continue Ambroise: *fidei uela tendamus scripturarumque relegamus ordinem ([26]).*

III. Les arguments philosophiques d'Ambroise:

Face à une dialectique captieuse, dont, sur les traces conjointes de la critique académicienne de Cicéron ([27]) et de la parénèse pauli-

praestare debebit...; id quoque inter prima rudimenta non inutile demonstrare, quot quaeque uerba modis intellegenda sint.

([23]) Fragments de Palladius, 340r l. 24-42: *Dictum est tibi Apostolum de Patre quidem proprie dixisse..., sed et Solomonen dixisse...; meminisse debetis etiam hoc coepisse dici quod in Apostolo sciptum est: Sapientiam...»* (Notre traduction *hoc coepisse dici* diffère de celle qu'a procurée R. Gryson, *Scolies ariennes...,* 291); *Gesta* 27: *Palladius dixit: «Sapientia dicitur».*

([24]) Cf. Aug. *coll.cum Max.* 13: *Veneramur ipsas scripturas diuinas et neque apicem unum praeterire optamus.*

([25]) Cf. *Fragments de Palladius* 336r 1.1-6: *Ambrosius (De fide* 5, 41-42): *Nunc quoniam haereticus dicit esse dissimilem idque uersutis disputationibus adstruere nititur, dicendum est nobis quod scriptum est: «Cauete ne quis uos depraedetur de philosophia et inanem seductionem secundum traditionem hominum secundum elementa huius mundi et non secundum Christum» (Col.* 2, 8). *Omnem enim uim uenenorum suorum in dialectica disputatione constituunt, quae philosophorum sententia definitur, non adstruendum habentes studium, sed studium destruendi; ibid.* 336r 1. 21-23: *Palladius dixit: ... Quomodo autem nos per litteras, sed et artem dialecticam depraedatos dicis... ?*

([26]) Ambr. *De Fide* 1, 6, 47 cité par Palladius, *Fragments de Palladius,* 336v 1. 41-42.

([27]) Cf. Cic. *ac.* 2, 91: *Dialecticam inuentam esse dicitis, ueri et falsi quasi disceptatricem et iudicem. Cuius ueri et falsi? Et in qua re? In geometriane, quid sit uerum aut falsum, dialecticus iudicabit? An in litteris? An in musicis? At ea non nouit!*

nienne ([28]), il dénonce la prétention à s'ériger en une «philosophie», Ambroise interroge les Ecritures: dans une adresse du *De fide* retenue par Palladius, il écrit: *Sed nolo argumento credas, sancte imperator...; scripturas interrogemus* ([29]). Ce qui a lieu: il réplique en effet à Palladius niant que le Fils soit sage en s'appuyant sur le verset fondamental pour les homoiousiens de *I Corinthiens* 1, 24 ([30]): *Ergo Filius non est sapiens, cum sit ipse sapientia* ([31])? Renvoi non déguisé à la titulature paulinienne: *Filius Dei uirtus et Dei sapientia (I Cor.* 1, 24).

Telle qu'elle est posée, la question d'Ambroisemet en cause la relation d'une *uirtus (sapientia)* et de son *opus (homo sapiens),* telle qu'elle est définie par exemple dans le *De sacramentis* ([32]),Il n'y a là rien moins qu'un problème philosophique, dont Sénèque a exposé les données dans la *Lettre* 117 á *Lucilius.*

Pour les dialecticiens, observe l'auteur de cette Lettre, la sagesse et le fait d'être sage sont deux choses ([33]); en faisant sienne cette *differentia,* Palladius est donc bien dans la dépendance de la dialectique que reproche aux Ariens Ambroise. Et celui-ci a également vu juste, quand il a insinué qu'un tel sophisme dialectique était lié à une «philosophie» qu'a dénoncée l'*Epître aux Colossiens.* Cette philosophie est celle des stoïciens. Leur logique, qui distingue les catégories de l'*habitus* et de l'*usus* ([34]) rattache la notion de *sapientia* à la première et la qualitè de *sapiens* à la seconde: *Puto,* lit-on

([28]) Exprimée par *Col.* 2, 8 cité par Ambr. *De Fide,* 1, 5, 42 cité n. 25. Sur l'opposition d'Ambroise à la dialectique et sur ses sources cf. G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie.* Paris, 1974, 46-52.

([29]) *De Fide,* 1, 6, 43 reproduit par Palladius, *Fragments de Palladius,* 336r 1. 46-47.

([30]) Cité par Hil. *trin.* 10, 64 avec ce commentaire anti-arien: *Numquid diuisus est Christus, ut alius sit Iesus crucifixus, alius Christus uirtus et sapientia Dei?* cité également par Marius Victorinus, *adu. Arrium* 1, 40; Ambroise, *De Fide,* 1, 10, 162; 2, 16, 143; 5, 13, 163.

([31]) *Gesta* 27.

([32]) Cf. Ambr. *sacr.* 3, 1, 1: *Friget enim sapientia sine gratia, sed ubi gratiam acceperit sapientia, tunc opus eius incipit esse perfectum.*

([33]) Cf. Sen. *epist.* 117, 11-12: *Numquid quemquam qui sapit, non putas habere sapientiam? Dialectici ueteres ista distinguunt: ab illis diuisio usque ad Stoicos uenit. Qualis sit haec dicam. Aliud est ager, aliud agrum habere, quidni? Cum habere agrum ad habentem, non ad agrum pertineat, Sic aliud est sapientia, aliud sapere.*

([34]) Cf. Cic. *ac.* 1, 38 résumant la pensée de Zénon: *cumque illi (Zenoni) ea genera*

dans la *Lettre* 117, *concedes duo esse haec, id quod habetur et eum qui habet: habetur sapientia, habet qui sapit...Quis est usus sapientiae? sapere...Sapientia habitus perfectae mentis est, sapere usus perfectae mentis.* Cette dualité philosophique est ensuite transposée par Sénèque dans les catégories rhétoriques de la ποιότης et du πως ἔχειν : *ita eorum alterum (sapientia) est mens bona* - c'est la ποιότης -, *alterum (sapere) quasi habere* - c'est le πως ἔχειν - (35).

A ce schéma dualiste rhétorico-philosophique du Portique s'oppose, selon Sénèque, la conception péripatéticienne de l'unité entre *sapientia* et *sapere: Peripateticis placet nihil interesse inter sapientiam et sapere, cum in utrolibet eorum et alterum sit.* (36) D'apres Aristote en effet la perfection de la vertu réside dans son ἐνέργεια, (37) thèse qui, répercutée sans doute par Antiochus d'Ascalon (38), a trouvé son expression latine la plus achevée dans le fameux adage du *De republica* de Cicéron: *uirtus in usu sui tota posita est* (39). A l'instar de l'Arpinate, son modèle sur ce point, Ambroise, dans le *De officiis,* n'envisage pas de *sapientia* qui n'ait *d'opus* (40) et, de même que, chez Cicéron (41), la notion *d'opus* (ou de *munus*) appliquée à une vertu était axée sur «l'usage» de celle-ci, Ambroise conçoit la Sagesse le

uirtutum quae supra dixi seiungi posse arbitrarentur, hic nec id ullo modo fieri posse disserebat nec uirtutis usum modo ut superiores, sed ipsum habitum per se esse praeclarum.

(35) Sur ces catégories cf. Ph. de Lacy, *The storic categories as methodological principles, TAPhA* 76, 1945, 247-253 surtout.

(36) Sen. *epist.* 117, 11.

(37) Cf. Arist. *Eth. Eudème* 1219 a: Τὸ ἔργον τῆς ἕξεως ψυχῆς ἐνέργεια καὶ ἀρετῆς *Politique* 1328: ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσις τελεία

(38) Opinion défendue par A. Grilli, *I proemi del «De republica» di Cicerone (Antichità classica e cristiane 3),* Brescia 1971, 40.

(39) Cic. *rep.* 1, 2: Commentaire dans G. Pfligersdorffer, *Politik und Musse, Zum Proömium und Einleitungsgespräch von Ciceros De republica,* München, 1969, 15-20, K. Büchner, *Der Eingang von Ciceros Staat (Hommages à J. Bayet=Coll. Latomus 70),* Bruxelles, 141. Cicéron reconnaît lui-même l'origine péripatéticienne de la notion de *uirtutis usus:* cf. *fin.* 2, 19: *Aristoteles uirtutis usum cum uitae perfectae prosperitate coniunxit.*

(40) Cf. Ambr. *off.* 1, 251: *Haec uirtutum genera principalia constituerunt etiam hi qui foris sunt, sed communitatis superiorem ordinem quam sapientiae iudicauerunt, cum sapientia fundamentum sit, iustitia opus sit, quod manere non potest, nisi fundamentum habeat. Fundamentum autem Christus est.* Comparer Cic. *fin.* 3,5c: *sapientiae munus aut opus;* 4, 35: *Et quod est munus, quod opus sapientiae?*

(41) Ainsi Cic. *rep.* 1, 33: *Tum Mucius: Quid esse igitur censes, Laeli, discendum nobis,*

Christ comme «usant» d'elle-même, c'est-à-dire comme étant sage.

Une telle adéquation de la *sapientia Dei* - le Christ selon saint Paul - à sa *praxis* est évidemment incompatible avec la dichotomie que les Ariens instaurent entre le Père seul «vraiment sage» et le Fils, qui, loin d'être sans sagesse, est sagesse, mais du Père (42).

A cette discrimination qu'Hilaire de Poitiers se contentait de dénoncer comme une forme d'altérité entre le Père et le Fils (43) Ambroise oppose le schéma unitaire hérité par Cicéron du Stagirite: à ses yeux, la *sapientia Dei* dont parle *I Corinthiens* 1, 24, étant sagesse par elle-même *(sapientia ipse)* exerce sa nature en étant sage, ou encore est sage *in sua potentia*, comme dira Augustin à l'arien Maximinus et non, comme celui-ci l'entend, est la sagesse du Père «vue dans *l'opus* du Fils (44)».

Fort de la supériorité que lui donne un maniement de concepts constructifs issu de cet *ad struendum studium* mentionné au début du *De fide* et noté par Palladius (45), Ambroise peut regarder avec dédain l'étroite chicane où se confinent les Ariens: il mène la charge contre eux, dans le passage du *De fide* que nous venons d'évoquer, à l'aide des griefs que Cicéron adresse à la dialectique du Portique (46), celle que Paul aurait visée en attaquant dans les *Colossiens* les «syllogismes des philosophes (47)»: fraudés par une argutie qui

ut istud efficere possimus ipsum quod postulas? - (Laelius): *Eas artes quae efficiant ut usui ciuitati simus: id enim esse praeclarissimum sapientiae munus.*

(42) Cf. Aug. *coll. cum Max.* 13: *Sed requirenda est ratio quemadmodum solus sapiens (Pater), non quod Christus non sit sapiens... Sed uere solus sapiens Pater... Intuere Filium et uidebis sapientiam Patris.*

(43) Cf. Hil. *trin.* 10, 64: *Anne apostolus ignorat hanc Dei sapientiam in sacramento esse absconsamet esse principibus saeculi ignorabilem? Amne diuidit Christum, ut sit Dominus maiestatis, alius Iesus crucifixus?*

(44) Cf. Aug. *coll. cum Max.* 13: *Filius in sua illa a Patre accepta potentia, ut ipse ait: «Omnia mihi tradita sunt a Patre meo»* (*Matth.* 11, 27), *non creatorem creauit, sed creaturam constituit; ibid.* 9 (Maximinus): *Deinde huius enim sapientia non in opere eius perspicitur?*

(45) Cf. texte cité n. 25.

(46) Cf. la formule de Cic. *fin.* 2, 17: ... *hoc ipsum prouidens, dialecticas captiones.*

(47) Verset traditionnellement invoqué contre l'hérésie: cf. J. de Ghellinck, *Un aspect de l'opposition entre hellénisme et christianisme: l'attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires (Patristique et Moyen Age 3 (Museum Lessianum,* sect. hist. 3), Bruxelles-Paris, 1948, 252 et 287.

«clôt» ([48]) la pensée dans de courts raisonnements - la formule est de Cicéron raillant les stoïciens ([49]) - les Ariens enferment dans l'étroitesse de formules d'école une pensée figée par des «philosophes»: de ce fait, ils ne «construisent pas», mais, selon une antithèse reprise aux rhéteurs qu'ils sont, ils sont animés d'un ***studium destruendi*** ([50]).

VI. Conclusion:

D'une rhétorique d'école qui conduit l'exégèse arienne au littéralisme Ambroise se désolidarise donc pour rejoindre, à travers les cadres d'une pensée structurée par la philosophie ([51]), *le sens dont sont porteurs les mots de l'Ecriture. Le verset de Paul sur le Christ-Sagesse fait éclater, dans les Gesta* d'Aquilée, le décalage des niveaux où se situent les deux langages de Palladius et d'Ambroise incompatibles dans leur infrastructure. On a beaucoup épilogué - et Palladius lui-même s'en est plaint - sur la situation de force que s'était ménagée Ambroise à Aquilée: ne faut-il pas l'attribuer d'abord à sa supériorité dans l'ordre épistémologique?

([48]) Cf. Cic. *Tusc.* 2, 29: *Concludunt ratiunculas Stoici.* Selon Cic. *fin* 2, 17, Zénon comparait la dialectique à un poing, la rhétorique à une palme: *quod latius loquerentur rhetores, dialectici autem compressius.*

([49]) La formule rappelle ce que Cicéron, *Tusculanes* 4, 9 dit des «définitions» des Stoïciens par opposition aux exposés des Péripatéticiens: *Quidnam est istuc? Non intellego. Quia Chrysippus et Stoici cum de animi perturbationibus disputant, magnam partem in his partiendis et definiendis occupati sunt, illa eorum perexigua oratio est qua medeantur animis nec eos turbulentos esse patiantur. Peripatetici autem ad placandos animos multa adferunt, spinas partiendi et definiendi praetermittunt. Quaerebam igitur utrum panderem uela orationum statin an eam ante paululum dialecticorum remis propellerem.* On notera l'image caractéristique du style «à la manière péripatéticienne»: *panderem uela orationum;* elle sera reprise dans *De Fide* 1, 5, 42 *(fidei uela tendamus)* par Ambroise, qui avoue ainsi ses affinités avec un aristotélisme latinisé.

([50]) Julius Severianus (Hals, *Rhetores latini minores,* 360, 11) et C. Julius Victor (*ibid.*) 413, 16) emploient *adstruo* au sens de «bâtir une argumentation»; Julius Rufinianus (*ibid.* 61, 15) fait de *destruo* un doublet de *redarguo* = «réfuter une argumentation».

([51]) En étudiant le «programme exégétique» d'Ambroise, H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif,* I, Paris, 1977, 53-81 a remarquablement montré comment il intègre les catégories philosophiques du platonisme philonien.

Roger Gryson

LA POSITION DES ARIENS AU CONCILE D'AQUILÉE DE 381

Excellence, mes chers Collègues, Mesdames et Messieurs,

Lorsque le professeur Mirabella Roberti, au nom du comité organisateur de ce colloque, m'a invité à y participer, j'ai accepté sans hésiter, parce qu'il m'intéressait de voir les lieux où s'était déroulé ce concile d'Aquilée que j'avais longuement étudié sur textes, et de rencontrer de savants collègues pour parler avec eux de sujets d'intérêt commun. En revanche, j'ai été assez réticent quant aux deux sujets qu'il m'avait demandé de traiter: la position des ariens au concile et les sources relatives au concile. Il me semblait qu'ayant écrit longuement sur ces questions dans des publications récentes, je risquais d'ennuyer en répétant des choses déjà dites, et qu'il eût été plus intéressant d'exposer les résultats de nouvelles recherches sur l'arianisme latin. M. Mirabella Roberti m'a représenté alors que parmi mes auditeurs ne figureraient pas seulement des spécialistes qui auraient pris connaissance de mes derniers ouvrages, mais également des personnes désireuses d'entendre résumer par l'auteur les conclusions d'une démarche très technique dans laquelle elles auraient de la peine à entrer. Ceci a encore accrû ma perplexité, car il est bien difficile de s'adresser à un auditoire composé de publics différents. Je me suis dit, néanmoins, qu'il y avait sans doute quelque vanité d'auteur à supposer que tout le monde devait avoir pris connaissance de ce que j'avais écrit, et c'est la raison pour laquelle j'ai finalement accepté les sujets proposés.

Après quelques hésitations, j'ai cru préférable de publier le texte de la présente communication telle qu'elle a été prononcée, tout en me rendant bien compte que, privé de l'appui de la voix et du geste, le genre littéraire choisi pouvait paraître quelque peu artificiel. Au lecteur qui souhaiterait un exposé de style plus classique, je me permets de renvoyer aux chapitres III et IV de l'introduction à mon édition des Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée.

Comme il m'échoit le redoutable honneur d'entretenir deux fois cette assemblée, j'ai voulu éviter de lasser en choisissant deux genres littéraires différents. Je ferai demain un exposé de caractère technique sur les sources relatives au concile, qui sera davantage destiné aux spécialistes. Ce soir, en revanche, pour vous présenter le point de vue des ariens au concile, je procéderai autrement. On pourrait imaginer, certes, de présenter de façon synthétique la doctrine trinitaire de Palladius et de Secundianus, telle qu'elle ressort de leurs interventions rapportées dans les *Gesta concilii Aquileiensis*. C'est quelque chose de ce genre que j'ai essayé de faire dans le chapitre IV de l'introduction à mon édition des *Scolies ariennes relatives au concile d'Aquilée*. On pourrait imaginer aussi, puisque Palladius nous a fait connaître son point de vue dans une apologie publiée peu de temps après le concile, et qui nous a été conservée dans les scolies, de lire, de paraphraser, de commenter simplement cette apologie, d'en faire une *lectio* à la façon médiévale. J'ai opté pour un troisième procédé, moins habituel sans doute, mais qui aura l'avantage, je pense, d'être plus vivant. En m'inspirant d'un genre litteraire dont les anciens étaient friands, je ferai devant vous une sorte de plaidoyer fictif pour les ariens condamnés au concile.

Mais je ne serai pas simplement l'avocat de Palladius; je serai, si vous le voulez bien, pendant la durée de cette causerie, Palladius lui-même.

Je vous parlerai, comme disaient les anciens, *ex persona Palladii.* Imaginez donc que, par la vertu de quelque machine à remonter le temps, le vieil évêque arien se trouve en ce moment et pour quelques dizaines de minutes devant vous.

* * *

Je suis heureux, Excellence, Mesdames et Messieurs, de pouvoir faire appel devant vous de la sentence injuste dont j'ai été frappé au concile d'Aquilée de 381 et protester contre le traitement indigne qui m'y a été infligé. J'espère que vous serez pour moi des auditeurs impartiaux, que vous serez ces arbitres indépendants dont la présence m'a été refusée aussi bien au concile qu'après le concile, malgré mes instances répétées. J'ai promis que je ne ferais jamais défaut au combat pour la vérité; je suis donc là pour vous éclairer sur ce qui s'est passé ici-même, il y aura bientôt seize siècles, et

pour vous faire comprendre l'enjeu du débat qui s'est déroulé dans ces murs.

Ce concile, ce n'est pas moi qui l'ai voulu, contrairement à ce qu'on a souvent prétendu. J'y suis venu, sinon contraint et forcé, du moins sans enthousiasme. Une fois de plus, le pouvoir civil, qui a fait alliance avec l'Église pour qu'elle soit le ciment spirituel de l'empire en danger de désagrégation, avait rêvé de mettre un terme aux divisions de l'épiscopat sur le dogme de la Trinité. Il a donc ordonné aux évêques de se réunir à Aquilée afin de trouver un point d'accord en cette matière. J'ai cru de mon devoir de répondre à cette convocation, à la seule condition que le débat soit équilibré, c'est-à-dire qu'il s'agisse d'un concile général, où seraient présents les évêques d'Orient aussi bien que ceux de l'Occident. Apres avoir, en effet, au temps de l'empereur Constance, souscrit de commun accord avec leurs collègues d'Orient une profession de foi déclarant le Fils de Dieu semblable au Père dans le sens où l'entendent les Ecritures, les évêques d'Occident se réclamaient à nouveau pour la plupart du concile de Nicée et de son credo blasphématoire, confondant le Père et le Fils à la façon des sabelliens. Les évêques d'Orient, au contraire, étaient demeurés fidèles, comme toujours, à la doctrine de l'Ecriture et des Pères. Il fallait absolument qu'ils soient présents au concile, pour que la voix de la vérité puisse se faire entendre.

A vrai dire, j'avais quelque inquiétu de à ce sujet. Aquilée pouvait apparaître bien loin pour les Orientaux, et il y avait toujours lieu de craindre quelque manoeuvre de la part des nicéens, meilleurs politiciens que théologiens, surtout depuis que ce parvenu d'Ambroise était arrivé, au mépris du droit ecclésiastique, à se faire élire à l'un des principaux sièges épiscopaux d'Occident. J'ai donc demandé audience à l'empereur Gratien, au mois de septembre 380, alors qu'il se trouvait à Sirmium pour conférer avec son collègue Théodose, et il m'a donné l'assuraance que les Orientaux avaient effectivement été convoqués au concile.

Mais lorsqu'il est rentré en Italie, Gratien est tombé complètement sous la coupe d'Ambroise. Celui-ci n'avait naturellement pas envie de voir arriver à Aquilée les évêques d'Orient, fidèles à la doctrine traditionnelle de l'Eglise. Il ne voulait pas un débat, mais un procès. Il voulait régler leur compte aux quelques représentants de la saine doctrine qui se trouvaient encore dans sa zone d'influen-

ce, de façon à ce que la foi menteuse de Nicée règne sans partage sur l'Occident. Il a donc persuadé Gratien, sous des prétextes fallacieux, de renoncer au concile projeté et de faire comparaître ses adversaires devant une assemblée restreinte sur laquelle il aurait la haute main. Dans le même temps, Théodose, un général espagnol élevé dans la foi de Nicée, s'emploierait à reprendre en main l'épiscopat oriental, et le tour serait joué.

Perdu dans ma lointaine province, j'ai tout ignoré de ces sombres machinations. Au début de l'été 381, je me suis mis en route pour Aquilée à petites journées. Vous le savez bien, je ne suis plus un jeune homme: j'ai près de quatre-vingts ans, je fêterai bientôt le cinquantième anniversaire de mon ordination sacerdotale. Les sièges épiscopaux ne sont pas nombreux en Illyricum. Je n'ai guère eu d'informations supplémentaires durant mon voyage. J'ai appris qu'Anemius, évêque de Sirmium et grand ami d'Ambroise, était parti, lui aussi, pour se rendre au concile. Lorsque je suis arrivé enfin, dans le courant du mois d'août, après plusieurs semaines de routes fatigantes, dans la cité d'Aquilée, je m'attendais à y trouver un nombreux concours d'évêques, venus de tous les coins de l'empire, dans l'attente du concile. A ma grande surprise, il ne se trouvait là que quelques évêques du voisinage. J'ai compris alors que j'étaiats tombé dans un piège.

Que faire? Rentrer chez moi? Les absents ont toujours tort, et la fuite n'est pas une attitude glorieuse. J'ai donc dit aux évêques présents, à plusieurs reprises, que je souhaitais les rencontrer, et le 31 août, je leur ai écrit pour leur fixer rendez-vous dans la basilique d'Aquilée au matin du 3 septembre, en vue d'examiner la question qui motivait notre présence ici. Nous nous sommes effectivement retrouvés au jour dit, et là encore, j'ai été désagréablement surpris. Le local qu'on avait aménagé pour les débats n'était pas la grande basilique, mais un local beaucoup plus petit, où la foule ne pouvait trouver place et où, d'ailleurs, aucun laïc n'avait été admis à pénétrer. Un véritable trône avait été dressé pour l'évêque du lieu, qui devait présider la réunion et qui, comme beaucoup de ses collègues, aimait jouer au grand seigneur. Tout à côté, un fauteuil spécial était évidemment réservé à Ambroise. Pour le reste, les évêques, très peu nombreux, une douzaine environ, siégeaient pêle-mêle avec les prêtres. Il y avait également de jeunes clercs qui m'ont injurié quand je suis entré dans la salle, sans même avoir égard à mes che-

veux blancs, et sans que leurs supérieurs songent à leur imposer le silence, bien au contraire. J'ai découvert par la suite que certains avaient été chargés de prendre note, à notre insu, de tout ce que nous dirions.

J'ai essuyé ces affronts en silence. J'ai déclaré à Ambroise et à ses amis que nous étions venus vers eux «comme des chrétiens vers des chrétiens». Je leur ai dit que, bien que le concile projeté eût été annulé, je voulais bien avoir avec eux une discussion, à titre privé, sur la doctrine trinitaire. J'ai demandé que des laïcs fussent admis à la suivre, à titre de témoins et comme garants de la sérénité des débats. Cette demande a été repoussée par Ambroise avec hauteur, comme si j'avais proféré une véritable hérésie, et il a aussitôt dévoilé sa tactique, qui avait été soigneusement mise au point à l'avance.

Il a sorti de sa manche un texte, que je ne connaissais pas, et qui était d'après lui une lettre d'Arius, dans laquelle celui-ci expose sa doctrine; il nous a demandé, à mon collègue Secundianus et à moi-même, quel était notre avis sur ce document. Je lui ai répondu que nous n'étions pas ici pour juger de la foi d'un mort ou pour nous prononcer sur un document de provenance incertaine, mais bien pour avoir une discussion d'homme à homme. Ambroise a insisté, cependant, pour savoir ce que je pensais de l'appellation de «créature» qui est employée dans ce texte à propos du Fils de Dieu. J'ai répondu que le choix de ce terme ne me semblait pas heureux, car l'Ecriture présente le Fils comme le créateur du monde, er non comme une créature. Aussitôt, Ambroise nous a demandé de souscrire à une condamnation de cette soi-disant lettre d'Arius. J'ai naturellement refusé, car ç'aurait été donner l'impression de renier ma foi, que ces gens assimilaient à celle d'Arius, et sourtout ç"aurait été leur reconnaître une autorité qu'ils n'avaient pas et dont ils cherchaient indûment, à tout prix, à se parer, car seul un vraiconcile a qualité pour exiger des professions de foi et prononcer des condamnations. Ambroise et ses amis se sont énervés et se sont faits de plus en plus menaçants. Nous ne nous sommes pas laissé impressioner et nous sommes restés sur notre position.

Ambroise a alors fait avancer les sténographes qui avaient pris des notes jusqu'à présent derrière notre dos, et il a demandé à ses collègues d'ordonner qu'il soit dorénavant dressé procès-verbal des débats. Il était clair, à partir de ce moment-là, qu'il ne s'agissait plus d'une conversation privée, mais qu'on allait à un procès en règle.

Ce que voyant, nous nous sommes aussitôt levés, Secundianus et moi, et nous avons voulu sortir. Mais on nous en a empêchés par la force, sans aucun ménagement, sans aucun des égards dûs à mon âge et à notre rang.

Après avoir fait donner lecture du rescrit impérial qui avoue cyniquement que l'annulation du concile général était due à ses intrigues, Ambroise est aussitôt revenu à cette fameuse lettre d'Arius, en exigeant que je me prononce à son sujet. Je lui ai répété qu'il n'avait pas qualité pour exiger cela de moi, et que je me refusais à répondre en dehors d'un concile général, où seraient présents également les Orientaux. C'est en vue d'un concile de cette sorte que j'étais venu, sur la base des assurances que m'avait données l'empereur, et ma bonne foi avait été trompée. Ambroise a répliqué qu'il y avait eu autrefois des cas dans lesquels les Orientaux et les Occidentaux s'étaient réunis séparément, et plusieurs évêques ont fait observer avec agacement qu'il y avait quelque paradoxe, après leur avoir fixé rendez-vous en ce jour, à refuser maintenant d'engager le débat. Mais je n'ai jamais promis d'engager un débat sur le fond; j'avais seulement l'entention de faire constater que l'assemblée réunie à Aquilée était incompétente pour cela. Et quand je les ai invités à donner lecture de la lettre que je leur avais écrite le 31 août, ils se sont abstenus de le faire, sachant bien qu'ils n'y trouveraient pas la promesse dont ils se prévalaient.

Ambroise a alors coupé court, en recourant à la tactique qu'il avait arrêtée au départ. En refusant de condamner les erreurs d'Arius, je me ferais, selon lui, son complice, et j'encourrais la même condamnation que lui. J'ai protesté, contre cet amalgame, qui a cours malheureusement depuis plus d'un demi-siècle. Je ne connais pas Arius, je ne l'ai jamais vu. Ma foi n'est pas celle d'Arius, c'est la foi traditionnelle de l'Eglise, la foi de l'Evangile et des apôtres, la foi des Pères qui nous ont précédés. Comme l'ont dit les Pères du concile d'Antioche, il y a quarante ans, nous sommes des évêques, et nous n'allons pas nous mettre à la suite d'un prêtre. Sans doute, s'il faut livrer le fond de ma pensée, je trouve la foi d'Arius, pour autant que je la connaisse, tout à fait convenable, et cette fameuse lettre, si tant est qu'elle est bien de lui, reflète une doctrine correcte. Mais je ne crois pas comme Arius. Arius croit, comme moi, en la doctrine traditionnelle de l'Eglise, fondée sur les Ecritures.

Comme je refusais de condamner la doctrine d'Arius, non tant parce que j'étais fondamentalement d'accord avec elle, que pour les raisons de principe que j'ai dejà exposées, et comme je me renfermais dans le silence, Ambroise a fait prononcer contre moi l'anathème par le choeur docile des collègues qu'il avait emmenés dans ses bagages. J'ai compris alors qu'en dépit de mes protestations, cette minuscule assemblée ne se déclarerait pas incompétente pour traiter de la foi, comme elle aurait dû le faire, et que, fort de son rescrit impérial, fort de l'appui profane des princes plutôt que de son bon droit et de l'orthodoxie de sa doctrine, Ambroise était résolu à conduire à son terme ce simulacre de procès. Je n'ai pas voulu céder le terrain sans combattre et leur faire la partie trop belle, en leur permettant de prétendre que je m'étais dérobé ou que j'avais manqué d'arguments pour soutenir ma partie. J'ai donc finalement repris la discussion. Il serait fastidieux de voux la rapporter dans son détail. Je me bornerai à vous en rappeler l'enjeu.

Le grand problème auquel s'est trouvée confrontée la pensée chrétienne aux premiers siècles, a été de concilier le dogme monothéiste de l'Ancien Testament avec la révélation néo-testamentaire de la Trinité, l'affirmation de la loi juive, rejoignant d'ailleurs celle d'une partie de la sagesse grecque, selon laquelle il n'y a qu'un seul Dieu, avec le fait, révélé à travers la vie de Jésus, qu'ils sont trois, le Père, le Fils et l'Esprit, à être investis de prérogatives divines et à faire oeuvre divine. La solution de ce problème a été cherchée dans deux directions différentes. Certains ont expliqué que lesTrois sont un parce qu'ils ont en commune la même et unique nature divine; d'autres ont espliqué que les Trois sont un en raison de l'amour parfait qui les unit. Le risque inhérent à la première voie est évident. Puisque la nature divine est de soi une et indivise, et qu'elle ne peut être partagée comme une nature finie, si les Trois ont en commun la même nature divine, comment se distinguent-ils? Sabellius a tranché sans ambages: le Père, le Fils et l'Esprit ne sont que des noms différents donnés au Dieu unique, que nous appelons Père en tant qu'il est notre créateur, Fils ou Verbe ou Christ en tant qu'il est notre sauveur, incarné parmi nous pour nous arracher au mal, Esprit en tant qu'il nous sanctifie et nous attire invisiblement à lui par sa grâce. Telle est l'erreur, telle est la confusion abominable dans laquelle est tombée la théologie de l'Occident depuis ses origines, et le concile de Nicée, en proclamant, sur l'ordre de Con-

stantin et sous l'impulsion d'un évêque espagnol qui avait tout à dire à la cour, que le Père et le Fils étaient le même, étaient identiques en substance *(homoousios)*, a voulu l'imposer en Orient, au mépris de notre tradition et des saintes Ecritures.

Nos Pères, à qui on a fait alors violence pour la première fois au nom de la raison d'état, n'ont pas adhéré à cette doctrine impie, et sitôt qu'ils ont retrouvé leur liberté de parole, ils n'ont cessé de la désavouer et de rappeler l'enseignement de l'Ecriture, selon lequel les trois personnes de la Trinité divine ne sont pas égales et confondues au sein d'une divinité indifférenciée, mais distinctes et différentes par nature, tout en étant indissolublement unies dans une parfaite communauté de pensées et de sentiments par un amour indéfectible. Le Fils est en tout point semblable au Père, mais le Père est néanmoins plus grand que lui, car seul il est vraiment Dieu, c'est-à-dire principe sans principe. C'est ce qu'Ambroise n'a pas compris, ou qu'il a feint de ne pas comprendre, lorsque, m'interrogeant à propos de cette soi-disant lettre d'Arius, il a escamoté le premier des attributs divins énumérés dans cette profession dei foi: «Je crois en un seul Dieu véritable, seul inengendré.» Voilà en quel sens le Père seul est Dieu véritable: c'est parce qu'il est seul inengendré. Et c'est dans le même sens qu'il est seul sage, seul bon, seul puissant, etc.: en ce sens que seul il est sage, bon, puissant par lui-même, sans le devoir à personne d'autre que lui-même. Quant au Fils, il est tout ce qu'est le Père, il est bon, sage et puissant comme lui, il ne l'est pas moins que lui. Mais il y a entre le Père et lui cette différence essentielle que le Père est celui qui donne, alors que le Fils est celui qui reçoit. Le Père donne au Fils d'être tout ce qu'il est lui-même, y compris d'être Dieu, c'est-à-dire d'appeler d'autres êtres à la vie; mais tout cela, le Fils l'est en dépendance du Père et en rendant grâce au Père. La soumission dont il fait preuve tout au long de sa vie terrestre traduit la réalité profonde de son être même.

Dès lors, le Fils ne fait pas nombre avec le Père, car il ne saurait lui être comparé. Mais cette subordination n'entraîne aucune inégalité. Tout au contraire, c'est dans ce rapport de subordination que le Fils est constitué l'égal du Père, sans se confondre avec lui. C'est, paradoxalement, parce qu'il est totalement subordonné au Père, n'existant que par le don du Père, qui s'épuise totalement en lui, si l'on peut dire, que le Fils devient l'égal de Père, l'empreinte

en creux de sa substance, pour reprendre l'image de l'Epître aux Hébreux. Tous les traits du Père, jusque dans les moindres détails, se retrouvent dans le Fils, mais c'est une image inversée, comme un positif et un négatif, et non une simple copie conforme.

C'est tout cela qu'Ambroise n'a pas su comprendre, c'est cela qu'il n'a même pas voulu entendre. Sûr de son droit, sûr de sa force, sûr d'une majorité écrasante, mais truquée, sûr de l'appui des princes, qu'il avait bernés par des paroles captieuses, il n'a pas recherché, il n'a pas accepté le dialogue. Alors que les conciles se prolongent habituellement pendant de longs jours, afin de permettre aux parties en présence de bien se comprendre et de se rapprocher dans toute la mesure du possible, il a étouffé le débat de façon scandaleuse et bâclé ce simulacre de procès en l'espace de quelques heures. Il a voulu non seulement nous extorquer indûment une profession de foi, il a voulu nous faire endosser purement et simplement la théologie de nos adversaires jusque dans ses aspects les plus contestables.

Je proteste donc solennellement, Mesdames et Messieurs, contre l'abus de droit qui a été commis en cette circonstance. Faute d'avoir pu plaider ma cause dans des conditions équitables à Aquilée, en 381, j'en appelle avec confiance au tribunal de Dieu: *Ipse Filius Dei Iesus Christus deus noster inter perfidos et fideles iudicabit.* Et j'en appelle auparavant au tribunal de l'histoire, j'en appelle, puisque l'occasion m'en est offerte aujourd'hui, à votre tribunal, en espérant que dans vos débats, vous saurez juger ma cause avec plus d'impartialité, de sérénité et de compréhension que ce ne fut le cas ici-même, il y a seize cents ans. Je vous en remercie.

Sergio Tavano

UNA PAGINA DEGLI *SCOLIA* ARIANI
LA SEDE E IL CLIMA DEL CONCILIO

Nelle pagine che Palladio, mortificato per l'esito del concilio d'Aquileia e ancora pungentemente risentito, scrisse in sua difesa forse soltanto pochi mesi dopo la seduta del 3 settembre 381 ([1]), non sono molto frequenti né molto circostanziati i riferimenti storici (o cronistici) o topografici; e ciò perché al vescovo di Ratiaria premeva non tanto di ricostruire una vicenda, dopotutto documentata attraverso il verbale ufficiale o *Gesta* ([2]), quanto replicare alle accuse formulate contro di lui e contro il venerando Secondiano, vescovo di Singidunum, alle quali non aveva potuto adeguatamente rispondere nella seduta finale.

Si sa che bersaglio della replica palladiana sono Ambrogio, accusato in vari modi fondamentalmente di *versutia* ([3]) e di aver impedito la convocazione o l'attuazione d'un concilio generale, tanto di orientali quanto di occidentali, e il gruppo dei suoi affiancatori, *fu-*

([1]) *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée.* Introduction, texte latin, traduction et notes par Roger GRYSON, «Sources Chrétiennes» n.267, éd. du Cerf, Paris 1980; quest'edizione va affiancata da: R. GRYSON, *Débat de Maximinus avec Augustin. Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée,* Concordance et index. Publ. du CETEDOC, Louvain-la-Neuve 1980; R. GRYSON-L. GILISSEN, *Les scolies ariennes du «Parisinus Latinus» 8907. Un échantillonage d'écritures latines du Ve siècle,* «Armarium Codicum Insignium» I, Brepols-Turnhout 1980.

([2]) In attesa dell'edizione di M. Zelzer, faccio riferimento al testo pubblicato in appendice a *Scolies ariennes*...,cit. da R. Gryson.

([3]) F. 301r 14; 311v 11; 226r 25 ecc: molto utile per l'intelligenza del vocabolario e del testo di Palladio il *Débat de Maximinus*..., cit. (Informatique et étude de textes, XI, 1). Le accuse di Palladio ad Ambrogio sono particolarmente vivaci e pittoresche: *in pollicendo dives, in solvendo egenus sed et audax in angulo, in plateis timidus, fervens in latebris, in publico tepidus, inter tuos calens, aput emulos frigidus, fidens sermoni, diffidens negotio, ideoque fabulis magis poetics quam apostolicae fidei studens* (f. 337r 19-31); cfr. M. Meslin, *Les ariens d'Occidnet (335-430),* Paris 1967, p.336.

rens congregatio [4], che concorsero a rendere illegittimo quel concilio che divenne quindi un fatto privato, senza implicazioni e senza risonanze d'ordine generale [5].

All'abilità manovriera di Ambrogio, ben nota, del resto, anche a quelli che non erano ariani o filo-ariani [6], Palladio cerca di rispondere colpo per colpo smontando la costruzione così ben allestita da un vescovo che non poteva dimenticare e non sfruttare tutto un bagaglio accumulato quale funzionario pubblico e che anzi pareva volgerlo a favore d'un sopravvento dell'autorità ecclesiastica rispetto a quella politica e civile [7].

(4) F. 338v 35.

(5) Ci fu senza dubbio contraddizione fra la lettera dell'imperatore inviata al concilio e l'assicurazione verbale data dall'imperatore stesso a Palladio (cfr. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris 1918, p. 331 e passim); Palladio riteneva responsabile Ambrogio del voltafaccia di Graziano. Non è poi senza significato che Ambrogio dimostrasse una forte resistenza ad un concilio costantinopolitano, che avrebbe significato uscire dall'ambito del controllo di Graziano e, per contro, appare curioso che, per esempio, Aussenzio, discepolo di Ulfila, dica *Constantinopolim immo vero C(h)ristianopolim* (307v 35).

(6) Cfr. J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain...*, Paris 1933, p. 84. Ambrogio stesso confida alla sorella Marcellina: «mi chiamano tiranno e peggio ancora» (Ep. XX).

(7) Proprio nella lettera X (*Benedictus:* uscita dal concilio d'Aquileia del 381) Ambrogio fa scrivere: *Reverentiam primo ecclesiae catholicae, deinde et legibus.* Egli parlava «dall'interno» d'una visione ecclesiastica e tendeva ad un «cesaropapismo», per dir così, alla rovescia, a cui ben s'oppose Teodosio, diversamente da Graziano che indirettamente favorì quel processo.

Ambrogio s'opponeva all'interferenza tradizionale ed eccessiva dell'imperatore in materia religiosa: tutte le prese di posizione durante il concilio celano abilmente questa preoccupazione: *non debere laicos episcoporum iudices constitui* (f. 338r 8), che riflette la posizione espressa nella ricordata lettera *Benedictus (ep. X)* e nella lettera a Valentiniano II *(ep. XXI, 2)*, in cui si fa presente che Valentiniano I aveva stabilito che i vescovi fossero giudicati dai colleghi e non dall'imperatore.

La posizione di Palladio era più sfumata (o perché usciva da un'altra mentalità e tradizione o perché a lui conveniva prendere le distanze dalle compromissioni del vescovo di Milano): *laicorum testimonio episcopi ordinantur* (338r 13); cfr. A. PAREDI, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1960-2, pp. 251-252.

Ambrogio per due soli vescovi (8) non giudicava necessario un concilio di grande risonanza, almeno dal suo punto di vista (9), e, appellandosi alla tradizione dell'ortodossia già ribadita ed espressamente formulata in un «manifesto» a Nicea nel 325, non riteneva necessario discutere punto per punto la posizione di Palladio e di Secondiano, preferendo la tattica più sbrigativa d'un'identificazione del pensiero dei due vescovi illirici con quello di Ario e quindi d'un'automatica condanna inappellabile.

Palladio avrebbe preferito un dibattito fra esponenti di pari autorità (10),forse nella consapevolezza di essere più «ferrato» ed esperto in discussioni del genere rispetto alla maggioranza degli accusatori (11) e soprattutto sperando di poter giungere a un concilio autorevole e legale.

* * *

Tra la fine del f. 337 r. e la prima parte del f. 337 v nel *Parisinus lat.* 8907 è contenuto uno dei passi più intensi in cui sono riassunte le accuse di Palladio al concilio ed ai partecipanti, che toccano anche specifici aspetti locali, nel senso che riguardano il luogo e la sede in cui si tenne il concilio d'Aquileia. La recente, lodevolissi-

(8) Il modo con cui egli guidò il dibattito svela solo il suo intento di giungere alla condanna senza discussioni: non occorreva conquistare la verità attraverso un dibattito, bensì colpire dei colpevoli pregiudicati. Non si spiegherebbero altrimenti le argomentazioni talora fasulle e contraddittorie *(Gesta,* 9-12). Non è raro il caso in cui Ambrogio appaia in difficoltà o in imbarazzo (PALANQUE, *Saint Ambroise...,* cit., p. 85).

(9) Ma Palladio ricorda che quella discussione trinitaria e cristologica *totum concutit mundum (337v 3-4):* non si poteva ridurre il tutto a una questione personale fra Ambrogio e due vescovi.

(10) Proprio per la ferma volontà di Palladio di intavolare una discussione aperta e approfondita, il concilio d'Aquileia acquistò un valore storico e documentario anche più «interessante» di quello ecumenico di Costantinopoli di pochi mesi prima.

(11) Si ricorda come Valeriano, senza poterlo provare, accusò Palladio d'essere stato ordinato dai fotiniani *(Gesta, 49).* Pare che ad Aquileia si risentissero più gli effetti della predicazione di Fotino che non degli ariani in genere: se ne ha una prova in Cromazio (C.C. s.l., IX A, tr. XXXV, 45, 60, 63, 72; s. XXI, 56-57, tr. IV, 93-94; *unde aliquanti haeretici qui Christum hominem solummodo confitentur:* s. XI, 98-99), le cui parole durante il concilio hanno echi proprio nelle sue opere *(Gesta, 45).*

ma, edizione curata da Roger Gryson non ha forse esaurito però l'argomento ed ha anche lasciato in sospeso qualche passaggio, per cui è possibile suggerire più che nuove interpretazioni di taluni passi, alcune interpretazioni più puntuali ed aderenti alla situazione locale, aquileiese ([12]).

Il passo che qui si vuole riconsiderare è stato così ricostruito ed edito dal Gryson ([13]):

Dic, queso, certe Palladium, Demofilum et Auxentium, quod diuersa tibi sentirent et quibus respondere promiseras, arrianos esse dixisti, adque sciebas horum conflictum adunato suo consortio tibi tuisque ad disputationem fidei necessarios fore. Et quomodo cum Palladius unus ex eis spe generalis tam Orientalium quam Occidentalium concilii-quod tamen per te non esse inpletum fraudulenter [inuerecunde] litterae imperiales testantur -, uno tantummondo, id est Secundiano coepiscopo suo comitante Aquileiam uenisset adque priuatim uos intra ecclesiam aput secretarium pro uestra uidisset uoluntate et ita occassio ad disputationem per presentiam eorum daretur non magis .....sti de fide, cuius dissensio totum concutit mundum, secundum Scributuras sermonem conpetentem haberi, ut licet concilium non esset, sicuti et angustiae secretarii in quo conuentum est, sed et episcopi ciuitatis eius quae pro uestro speciali fastu altissimo pulpita extat singularis, et ui[cina]e sedis testatur propriaetas, tamen suspecta sua credulitas certo ac manifesto peruideretur examine uel admittenda uel certe in emendatione (m)....9.... iudicio reseruanda.

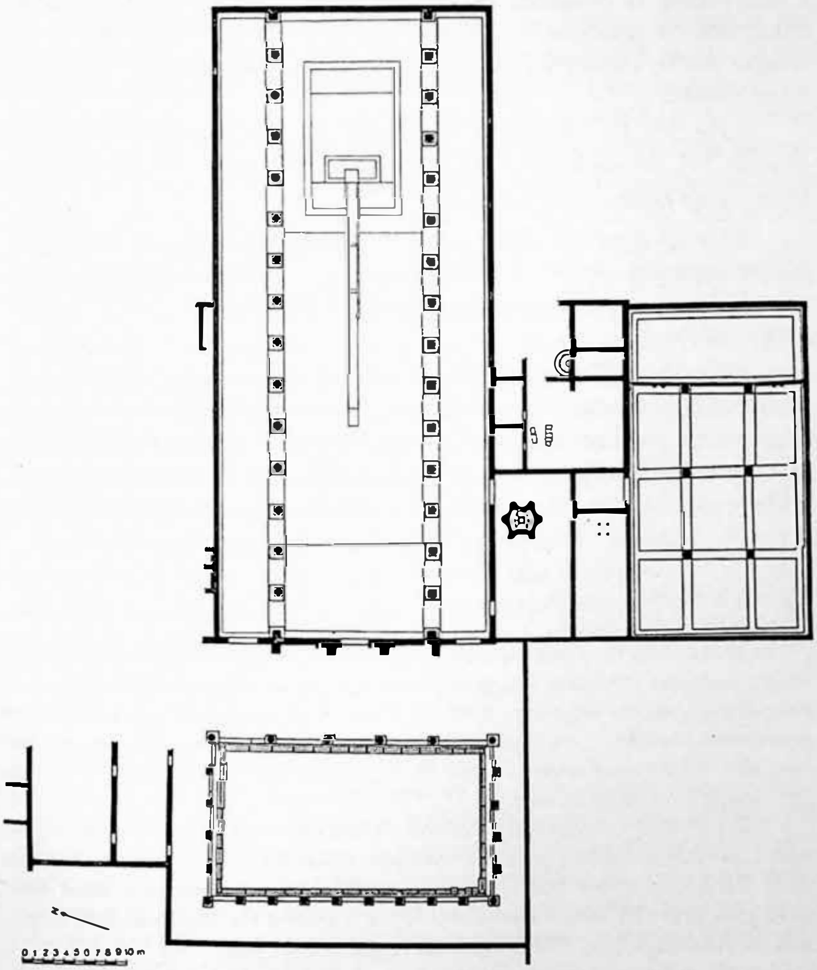
Il passo si apre con l'accusa rivolta ad Ambrogio di aver voluto definire ariani Palladio, Demofilo e Aussenzio perché esprimevàno un'opinione diversa dalla sua. La traduzione interpretazione non presenta fin qui gravi difficoltà: «Dimmi, ti prego: tu, senza esitazioni, hai definiti ariani Palladio, Demofilo e Aussenzio perché la

([12]) Un primo accostamento al testo che allora si riconosceva ancora come *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* (P.L. suppl. I, Pari 1959, 693-728) mi fu possibile per la gentile collaborazione del p. Joseph Lemarié, che mi fece avere la fotografia ai raggi infrarossi del passo che qui si discute e che mi servì a ricostruire la situazione architettonica aquileiese sul finire del secolo quarto: *Architettura aquileiese fra IV e V secolo*, in *Actas del VIII congreso internacional de arqueologia cristiana*, Barcelona-Città del Vaticano 1972, 518-521; la comunicazione è del 1969.

([13]) *Scolies ariennes...*, cit., pp. 272-275.

pensavano diversamente da te: eppure avevi promesso di dare loro delle risposte e sapevi bene che in questa controversia a te e ai tuoi occorreva che essi fossero presenti assieme ai loro per dibattere sulla fede».

A questo punto si apre un periodo molto ampio, non proprio limpido, intrecciato com'è con proposizioni dipendenti e incidenta-



Ricostruzione degli edifici episcopali di Aquileia (piante) attorno al 381.

li: il periodo, introdotto da una narrativa *(cum Palladius...)*, è retto dal verbo principale (337 v 3) che dev'essere qualcosa come *desivisti* o *permisisti*, e si completa, tra l'altro, con una consecutiva o finale *(ut...pervideretur...)* a cui si lega una lunga concessiva *(licet concilium non esset)*, a sua volta spiegata attraverso una modale *(sicut...testatur)*.

Nel periodo è condensata un po' l'essenza del pensiero di Palladio, fatto di argomentazioni talora deboli e pretestuose e mirante a dimostrare la malafede di Ambrogio nell'avversare la speranza d'un concilio generale e nel ricorrere a un gruppo di vescovi fin troppo docili, radunati in un luogo, in una sede non proprio legale o pertinente.

337r 53: *Et quomodo?* é da ammettere un punto di domanda iniziale ([14]), in modo che tutto il periodo che segue divenga una risposta e un'esposizione dei fatti.

337r 54 *quod* ([15]) *per te non esse impletum fraudolenter inverecunde litterae imperiales testantur:* «che per la tua volontà ingannatrice (il concilio) non si realizzasse lo prova in modo sfacciato la lettera dell'imperatore» ([16]).

337r 55 - 337v 1: *uno tantummodo, id est Secundiano, coepiscopo suo, comitante:* la presenza tanto esigua di «ariani» è diversamente spiegata o utilizzata dai contendenti; ad Ambrogio ([17]) serve a giustificare un concilio di non grande ampiezza, mentre per Palladio, che lascerebbe capire come altri sarebbero potuti giungere, rappresenta la

([14]) Cfr. 344v 34.
([15]) Cfr. 308v 19; 336r 21.
([16]) La lettera imperiale dice esplicitamente che l'ispiratore o suggeritore fu Ambrogio: *nam quod Ambrosius... suggerit (Gesta, 4);* eppure lo stesso Ambrogio si fa forte di *quod constituit imperator* (298r 17); Palladio replica: *ecce in blasfemiam erupit imperatorum praecepti* (e usa il plurale) e soggiunge: *non credimus religiosum imperatorem aliud dixisse quam scribsit...* (302r 2). È possibile che nella r. 54 si debba leggere *facunde* anziché *inverecunde.*

Sulla docilità eccessiva di Graziano c'é tutta una letteratura che ha origini molto antiche se Rufino poté scrivere: *plus verecundus quam reipublicae intererat* (H.E. XI, 13); lo stesso Ambrogio: *fuit enim et ipse fidelis in domino, pius atque mansuetus puro corde (De obitu Valentiniani, 74).* Per contro Gerolamo dà giudizi pesanti su Ambrogio (cfr. PAREDI, *S. Ambrogio...*, cit. p. 268).
([17]) *Nec ulli de haereticis episcopi sunt reperti nisi Palladius et Secundianus* (lett. *Benedictus,* X; PL.L.XVI, 940).

prova d'una riunione privata e soltanto preliminare rispetto ad un vero concilio ([18]).

337v 1-2-: *privatim vos intra ecclesiae [unum] secretarium;* i *Gesta,* dicono *Aquileiae in ecclesia considentibus.* In ambedue i testi *ecclesia* sta a indicare l'edificio ufficiale di culto per la comunità cristiana di Aquileia; salvo che Palladio precisa che, all'interno degli edifici episcopali, il concilio si era ristretto, in forma privata, in un *secretarium.*

Anziché *intrá ecclesiam aput secretarium,* lettura proposta dal Gryson, si dovrebbe infatti preferire quella qui sopra suggerita, sia per la maggior linearità del costrutto, sia perché pare proprio di poter leggere una «m» e non una «t» o «d» alla fine della r. 1. Poiché *parvum* (a cui si era pensato in un primo momento) è parola troppo lunga, *unum* parrebbe più ragionevole in armonia con la tendenza palladiana all'esagerazione che si riscontra, per esempio, nell'accusa contro l'estrema brevità della seduta (per la quale è impiegato ugualmente *intra*): *intra unam horam* ([19]) vuole indicare un tempo molto breve in rapporto all'importanza della discussione e alle aspettative. *Intra ecclesiae unum secretarium* significa che la seduta si raccolse semplicemente in uno spazio troppo breve (come *intra unam horam* indica che la seduta durò troppo poco), in uno degli ambienti annessi all'*ecclesia* o *basilica,* il quale però non è un ambiente qualsiasi né una sacristia, se altrove è designato come «la vostra sala delle udienze», *in vestro secretario* ([20]).

L'uso del termine *secretarium* sta a indicare dunque un vano, non molto vasto o meno vasto rispetto alla cattedrale vera e propria, che ha un significato o una fisionomia di per sé legata all'esercizio delle funzioni civili, amministrative o giudiziarie da parte del

([18]) Se ne riparlerà più avanti; cfr. 337v 5; 338v 6.

([19]) 342v 23; il concilio durò circa sette ore ma probabilmente i vescovi erano ad Aquileia già da alcune settimane; Palladio ha ragione quando afferma che contro la lettera di Ario essi avevano preparato l'accusa già da tempo (337v 29); così anche si spiega perché il dibattito contribuisse così poco a chiarire o ad aggiustare le rispettive posizioni: ciascuno parlava prescindendo da ciò che diceva o poteva dire l'altro; occorreva solo che si registrassero le battute conclusive e definitive.

([20]) 338v 5.

vescovo ([21]), distinte dunque da quelle pastorali o liturgiche, o da Palladio volutamente sottolineate o esasperate nel senso che un'aula annessa alla cattedrale divenne «la loro sala delle udienze». *Secretarium*, che in ambiente civile e specialmente nel basso impero ([22]) stava a indicare il posto in cui il magistrato amministrava la giustizia, in ambito cristiano mantiene parte di questo significato per analogia ([23]) o per effettiva continuità ([24]) e quindi poté essere impiegato a indicare il luogo delle sedute conciliari, come avvenne, per esempio, a proposito del concilio d'Ippona del 393, che si tenne *in secretario basilicae pacis* ([25]).

Secretarium in senso stretto non sta a indicare un ambiente privato né piccolo, se a Ippona poterono trovarvi posto ben 320 vescovi ([26]). Palladio si aggrapperà alla piccolezza relativa del vano (relativa rispetto alla cattedrale) e alla forma privata impressa alla seduta da Ambrogio (non perché fosse privata in quanto convocata in un *secretarium*), per inficiare la validità di quella che per lui era una montatura di concilio. Per tornare a Ippona, il *secretarium* della basilica della pace è riconosciuto in un'aula absidata, dove il vescovo assolveva le sue mansioni, come si è detto, extra-liturgiche o extra pastorali: poteva certo essere vista come la cappella privata del vescovo, il luogo in cui si custodivano documenti o altri oggetti preziosi ([27]); era pur sempre parte essenziale del complesso ma organico sistema di edifici officiati dal vescovo.

La cosa, come si vedrà oltre, si adatta molto bene ad Aquileia se si tiene conto della situazione liturgico-monumentale che oggi si

([21]) Un accenno ai giudici e ministri nella chiesa in Cromazio (*sermo, IV, 29-31*).

([22]) PAULY-WISSOWA, ad v.

([23]) P.L.XI, 358: *unum secretarium*, contrapposto (in Zenone di Verona) a tre membra, deve indicare il presbiterio rispetto alle tre navate.

([24]) SULPICIUS SEVERUS, *De s. Mart. dial.*, 2. c. 1; PAULINUS NOLANUS, *Epist.*, 32 (al. 12) n. 16; cfr. l'epigrafe: I.G.C., 404; ANDOLLODENT, *Carthage Romaine*, Paris 1901, pp. 606, 786.

([25]) MANSI (*coll. ampliss.*), III, 849-850, 894; IV, 481.

([26]) E. MAREC, *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de saint Augustin*, Paris 1958, 155.

([27]) Non a caso nel medio evo il *secretarium* passò a indicare anche la biblioteca della chiesa (*Ibidem*).

ricostruisce: accanto alla grandiosa basilica, in cui il vescovo presiedeva la sinassi eucaristica e che si indica come la post-teodoriana settentrionale, di origine fortunazianea e in costruzione nel 345 ([28]), sussisteva l'aula teodoriana meridionale, certamente più piccola ([29]) ma non privata né estranea alla chiesa: senza forzature può essere definita *ecclesia* dai *Gesta* e rimanere *secretarium ecclesiae* per Palladio, tutto preso a insinuare dubbi e a contestare l'operato del concilio giudicante.

337v 3: *non magis d....isti:* come premesso, è il verbo principale del lungo e importante periodo. La lettura lascia supporre un *desiisti* o *desivisti,* che sarebbe da proporre sulla base anche d'un passo di poco precedente in un contesto simile ([30]); quanto al significato, non si può escludere un *permisisti* o un *voluisti* o forse un *sustinuisti.*

337v 3-4: *cuius dissensio totum concutit mundum:* Palladio fa vedere che la ridotta dimensione del concilio d'Aquileia umilia un fatto o un dibattito che invece scuote tutto il mondo: vuol dire che i due presenti sono l'espressione o la rappresentanza di tutta una grande parte di fedeli o di vescovi. All'ampiezza e all'importanza di questo fenomeno che interessa tutto il mondo Ambrogio ha voluto contrapporre un'iniziativa marginale e personale, da manovrare a piacimento.

337v 4: *secundum scribturas sermonem conpetentem haberi:* «impedisti che si affrontasse un dibattito conveniente sulla base dell'interpretazione delle scritture»: anche qui Palladio contrappone il metodo personalistico e opinabile, secondo lui, d'Ambrogio nel «processare» i due vescovi, all'attesa, alla speranza degli stessi in un concilio generale e in un dibattito *(sermo)* che si fondasse sui dati offerti dalle Scritture.

337v 5: *licet concilium non esset:* come altrove, anche qui *licet* in-

([28]) M. MIRABELLA ROBERTI, *Osservazioni sulla basilica postteodoriana settentrionale di Aquileia,* in *Studi in on.di A. Calderini e R. Paribeni,* III, Milano- Varese 1957, 863-875; S. TAVANO, *Aquileia cristiana,* «AAAd» III, Udine 1972, 54-56.

([29]) La superficie mosaicata nell'aula teodoriana meridionale corrisponde a circa un quarto di quella della basilica post-teodoriana settentrionale.

([30]) 337r 15: *desine detractare his quibus et respondere promittis.*

troduce una concessiva (31). Palladio, quasi con una preterizione, ricorda che il concilio d'Aquileia non poteva essere un concilio regolare (32); benché all'inizio della seduta fosse stato letto lo *scriptum imperiale* di convocazione (33), Palladio denuncia il tradimento dell'idea di Graziano (di quella che Graziano aveva espressa a Palladio) da parte d'Ambrogio (34): per lui quello era solo un *conventiculum* (35), che poteva forse appena preparare un vero concilio generale, in realtà pregiudicato da Ambrogio proprio con questo d'Aquileia (36). Pare strano però che lo stesso Palladio avesse chiesto che si affrettasseso i lavori del concilio d'Aquileia (37), se sapeva che questo era illegale: l'appello a un concilio generale pare legittimo; e se invece temesse che il crescere dei vescovi «ambrosiani» contribuisse a rendere ancor più precaria la sua posizione?

Sorprende inoltre che Palladio, pur facendo riferimento a prove essenziali circa l'illegalità del concilio d'Aquileia, si aggrappi poi a motivi del tutto esterni, come la piccolezza della sede, l'insufficiente autorità del vescovo locale, che presiede la seduta o l'esistenza d'una sede vicina (38). Palladio espone in questo passo gli argomenti più validi o più utili, oppure vuol far risaltare l'inganno ordito da Ambrogio e avallato dal succubo concilio, accusandoli di non aver voluto usare la sede propria o di non aver voluto dare all'assemblea tutta la solennità e l'autorità che la controversia meritava. Ciò sarebbe confermato dalle lamentele di Palladio che vede un

(31) 337v 53: *licet non esset concilium;* id. a 338r 1.
(32) 338v 6; 339r 3; 339v 9 ecc.
(33) Cfr, sopra n. 16.
(34) PALANQUE, *Saint Ambroise...*, 79-81.
(35) 306r 41.
(36) *Gesta, 8, 11 e passim.*
(37) Sabino di Piacenza *(Gesta, 10)* dice che Palladio affrettò l'inizio della seduta per non attendere altri che erano in arrivo; può darsi che Sabino sapesse che in realtà non doveva giungere più alcuno e quindi poteva scaricare una colpa su Palladio; ma può essere piuttosto vero che Palladio temeva che giungessero troppi accusatori e d'altronde, se il concilio rimaneva ridottissimo, egli poteva accusarlo di scarsa rappresentatività e quindi appellarsi a un vero concilio generale.
(38) 337v 5-7.

concilio di soli *itali* e dalla giustificazione di Ambrogio che non volle un'assemblea grande.

Il passo che segue, alquanto corrotto, contiene le accuse più circostanziate.

337v 5: *sicuti et angustiae secretarii:* a provare la non validità del concilio Palladio elenca tre motivi, al genitivo (39) perché dipendenti da *proprietas* (40), sostantivo usato nel senso di «caratteristica», «prerogativa» (41).

La piccolezza dell'aula in cui si tenne la seduta non dovrebbe in alcun modo toglierle da sola il contrassegno della legalità, se non in quanto insufficiente ad accogliere tutti coloro che dovevano parteciparvi: Palladio, esagerando una volta di più, dirà di lì a poco che erano intervenuti dodici o tredici vescovi alleati d'Ambrogio (42); in realtà, a guardar bene, non è una vera e propria esagerazione, quanto piuttosto una restrizione ben calcolata: se il concilio è iniziativa «privata» d'Ambrogio, Palladio tiene conto soltanto di quelli che si possono legare alla sua diretta (o indiretta) giurisdizione, all'Italia settentrionale, e in questo caso i vescovi presenti sono veramente dodici o, con lo stesso Ambrogio, tredici (43). Gli altri

(39) *Angustia* è adoperato irregolarmente al singolare; altrimenti si dovrebbe ammettere che il verbo *testatur* rimanesse al singolare nonostante la presenza di più soggetti e d'uno al plurale.

(40) 337v. 7.

(41) Cfr. 336v 50; 347v 38.

(42) 338v 47 (si parla di dodici perché non vi è compreso Ambrogio); 343v 42 (si parla di dodici-tredici, compreso Ambrogio).

È indubbio che Palladio vuol tener conto soltanto dei vescovi soggetti ad Ambrogio di Milano, da un lato perché è molto probabile che si riconoscesse ancora su tutta l'Italia settentrionale un'unica giurisdizione, quella milanese, dall'altro perché Palladio ricordava che nel concilio romano del 378 era stato fissato in quindici il numero minimo per i componenti di un tribunale giudicante della fede di qualcuno (PALANQUE, *Saint Ambroise...*, cit., 83; cfr. KAUFFMANN, *Aus der Schule...*, cit., XXXI; ZEILLER, *Les origines chrétiennes...*, cit., 330, n. 1).

(43) Le sedi regolarmente rappresentate, per l'Italia settentrionale, erano dunque Aquileia, Milano, Bologna, Vercelli, Piacenza, Trento, Brescia, Lubiana, Lodi, Altino, Tortona, Genova, Pavia: sono proprio tredici.

vescovi di cui si conoscono il nome e la sede di provenienza (44) per Palladio dunque non contano granché o rappresentano soltanto se stessi (45).

Intervennero nel dibattito e quindi erano presenti ventitré vescovi, due legati dall'Africa, un legato di nome Evagrio, forse d'Antiochia, un presbitero, Cromazio, il diacono Sabiniano: senza tener conto delle altre dieci-dodici «firme», si raggiunge almeno la trentina di «accusatori»; di fronte a loro stavano i tre accusati, Palladio, Secondiano e Attalo, alle cui spalle si erano disposti gli *exceptores* (46); doveva essere presente un buon gruppo di fedeli, non foss'altro che a impedire la fuga di Palladio.

Oltre al numero dei presenti e alla loro distribuzione ben organizzata all'interno, depone a favore d'un'ampiezza più che sufficiente dell'aula un cui si tenne il concilio il fatto che le parole di Palladio e di Secondiano potevano essere captate dagli scrivani o stenografi che stavano alle loro spalle ma non da Ambrogio (47), che si trovava tra il clero, probabilmente in quello che noi potremmo definire presbiterio e in ogni caso ad una delle estremità, si deve pensare ad oriente, nell'aula.

(44) Sirmio, Siscia, Zara e Iovia (lettura chiarita, *Gesta 64*, che permette di collegare in modo definitivo Amanzio, altrimenti noto, al concilio e a questa sede) dall'Illirico; Orange, Marsiglia, Lione, Ottoduro, Grenoble dalla Gallia; Felice e Numidio dall'Africa.

(45) Si potrebbe avere da quest'indizio una conferma che i nomi senza l'indicazione della sede, elencati all'inizio dei *Gesta, 1* (complessivamente 32) possono essere quelli dei vescovi sopravvenuti più tardi, dopo la chiusura della seduta, ma regolarmente invitati a parteciparvi e aderenti alla condanna; fra questi dovrebbe riconscersi almeno Giovino, corrispondente a Padova, secondo recenti studi; ma non dovrebb'essere impossibile risalire anche ad altre sedi. In un riassunto recente (*Il concilio di Aquileia del 381 nel XVI centenario*, Udine 1980, p. 36) è saltato il nome d'una città come anche il nome d'un vescovo (rispettivamente Grenoble e Amanzio), sicché si legge «Donnino di Nizza». Per gli africani cfr. G. FOLLIET, *L'épiscopat africain et la crise arienne au IVe siècle*, «Rev. d. ét. byz.» XXIV (1967) 221-223.

(46) 301v 23-28: sulla presenza degli stenografi o segretari di Palladio non si è certi ma pare che in un primo tempo nemmeno Palladio *(Gesta, 43)* si fosse accorto che mancavano, il che depone a favore d'un'aula piuttosto grande e fors'anche affollata.

(47) 339r 43ss.

Senza escludere che l'accusa circa l'insufficienza dell'aula abbia più un valore morale che non una corrispondenza sul piano obiettivo e concreto ([48]), parrebbe ragionevole vedervi il riferimento ad un'inadeguatezza sul piano della rappresentatività e dell'ufficialità, che potevano dunque essere altrimenti soddisfatte. E infatti il concetto d'una «montatura», d'un'usurpazione d'autorità segue immediatamente, quasi per connessione logica, nel secondo capo d'accusa, introdotto da un *sed et* equivalente ad un *sed etiam,* come in altri casi.

337v 6-7: *episcopi civitatis eius quae pro vestro speciali fastu altissimo pulpito extat singularis:* é uno dei passi di più difficile interpretazione, sia per i riferimenti a molti dati e persone, sia per la rarità o unicità di taluni termini nel non ricco vocabolario di Palladio ma anche per l'incertezza circa un'accusa a un dato «monumentale» o a un «comportamento».

Con la *proprietas episcopi eius civitatis* si allude al compito o all'autorità del vescovo d'Aquileia, indicata come «quella città», la quale (non Valeriano d'Aquileia) *exstat singularis,* «occupa un posto superiore», solo in grazia delle pretese o della presunzione dei vescovi che compongono il concilio: alla terza persona, con cui è indicata la chiesa o la città d'Aquileia, si contrappone la seconda persona plurale con cui non si indica esclusivamente Ambrogio, a cui Palladio si rivolge normalmente con il *tu,* né dunque Aquileia o il suo vescovo ([49]), bensì tutto il concilio.

In Palladio il *pro* ha spesso valore causale ma può introdurre anche particolari specificazioni ([50]). Non è una consuetudine che Palladio denuncia: cfr. 342 39, *pro moribus vestris,* in cui è sottolineata una differenza abituale nei niceni, un sintomo di «malcostume», di un modo di interpretare la fede e la chiesa. In questo passo invece si allude a una speciale o specifica volontà di fregiarsi di titolo o

([48]) Del resto si armonizzava con l'accusa rivolta da Palladio ad Ambrogio di preferire le trame oscure (v. n. 3).

([49]) È vero che altrove (338v 29) si parla di *vestro secretario* ma per indicare non tanto un'aula specifica della chiesa d'Aquileia quanto quell'aula che i padri del concilio d'Aquileia trasformarono o usarono come *secretarium* e che divenne perciò il «tribunale» del concilio.

([50]) 342v 39; 346r 6.

di meriti non spettanti, fors'anche contraddistinti esteriormente da qualcosa di singolarmente trionfalistico: «solo in virtù di una vostra particolare mania di potenza o di grandezza». Il passo è da affiancare al normale e ribadito rifiuto da parte di Palladio di riconoscere l'autorità del concilio né in virtù della sede né per la capacità rappresentativa dei presenti: eppure egli ricordava, senza volerlo smentire direttamente, il *praeceptum imperiale* in cui si convocava regolarmente il concilio ad Aquileia (51).

Altissimo pulpito exstat singularis: «la città (o la chiesa) d'Aquileia è o diviene (52) qualcosa di unico, di speciale o d'isolato (53), mediante una tribuna eminente». Veramente *exstat* é normalmente usato con *in* e l'ablativo (54) e non con l'ablativo semplice e allora starebbe a indicare il posto eminente occupato da Aquileia per volontà del concilio. È vero che la lettera finale di *pulpito* si avvicina a un'*a* ma non per questo si può ammettere che divenisse un femminile singolare con cui andrebbe concordato *singularis* in modo però che *fastu* avrebbe addirittura due attributi: *speciali* e *altissimo,* il che non è ammissibile.

Altissimo pulpito dev'essere dunque spiegato come ablativo di limitazione introdotto da *singularis:* una città che appare unica per l'alto prestigio raggiunto, se si deve continuare a preferire un linguaggio figurato, sia in base alle considerazioni già fatte, sia perché è archeologicamente difficile, ma non impossibile, ammettere che ci fosse una cattedra eminente, prerogativa singolare ancorché transitoria d'Aquileia, concessa dalla mania di grandezza dei padri conciliari o d'Ambrogio: non lo ammette il pavimento musivo della basilica post-teodoriana settentrionale, dove si dovrebbe immaginare la cattedra ufficiale del vescovo d'Aquileia (55); ma non lo esclu-

(51) 298r 37.

(52) Per *exstare:* 336v 43; 343v 6 (questo secondo caso manca sotto la v. *exstare* nella *Concordance et index* cit.)

(53) *Singularis* é usato da Palladio a proposito della singolare unicità del Padre (R. CAPELLE, *Un homiliaire de l'évêque arien Maximin* in «Rev. Bénéd.» XXXIV (1922) pp. 91-92; MESLIN, *Les ariens...,* cit. pp. 306-308): indica un'unicità con caratteristiche tali che non si ritrovano in altri.

(54) 336v 43.

(55) Il mosaico in corrispondenza del presbiterio non lascia immaginare dove e

de del tutto il mosaico dell'aula teodoriana meridionale, dove rimane la ti o d'Ambrogio: non lo ammette il pavimento musivo della basilica post-teodoriana settentrionale, dove si dovrebbe immaginare la cattedra ufficiale del vescovo d'Aquileia ([55]); ma non lo esclude del tutto il mosaico dell'aula teodoriana meridionale, dove rimane la traccia, all'altezza del clipeo con l'epigrafe di Teodoro, di infissi per una cattedra veramente molto grande ([56]).

337v 7: *vicinae sedis...propriaetas:* é il terzo genitivo dipendente da *proprietas* e forse quello che più «propriamente» vi si adatta: «la caratteristica della sede vicina» dovrebbe contribuire, come le caratteristiche già ricordate, a invalidare il concilio: non può essere la sede o cattedra d'Ambrogio, che semmai poteva conferire autorità piuttosto che toglierla al consesso, quanto piuttosto qualcosa che si armonizza o si contrappone alle accuse già formulate. Se inoltre Palladio avesse voluto far allusione alla cattedra d'Ambrogio, avrebbe detto *tuae sedis* e non *vicinae sedis,* dove ricorre un riferimento al luogo in cui fu convocato il concilio, come, poco prima, *ea civitas.*

Come *pulpito* nella riga precedente, anche *sedes* dovrebb'essere piegata ad un significato più ampio di quello che in sé conterebbe e che normalmente conserva in Palladio. Deve avere dunque un valore morale ma deve anche corrispondere a qualcosa di tangibile o di visibile in senso materiale e monumentale.

L'insufficienza dell'aula parrebbe dunque dimostrata, piuttosto che dalle sue misure, dall'esistenza d'una sede più «propria» e legale che è vicina e che a noi par facile riconoscere nella cattedrale vera e propria, nella basilica post-teodoriana settentrionale ([57]), intesa come luogo della cattedra normale; benché sembri che l'eccezione

come fosse una cattedra, che non pare ancora fissata: si riconosce soltanto una piazzuola per l'altare.

([56]) Tornerebbe forse utile attribuire a quest'occasione l'impianto della cattedra nel mare di Giona, più opportunamente forse che al logorio dell'uso: M. MIRABELLA ROBERTI, *La posizione dell'altare nelle più antiche basiliche di Aquileia e di Parenzo,* «R.A.C.» XXVI (1950) 181-194, fig. 5).

([57]) GRYSON, *Scolies ariennes...,* cit., p. 135, 277, pensa per Valeriano a una cattedra speciale, allestita allo scopo e giustamente non alla cattedra normale e la *sedes vicina* sarebbe la cattedra d'Ambrogio.

sollevata da Palladio riguardi la legittimità d'un simile concilio, dovunque si tenesse, tutti gli appigli, sottolineati con un tono spregiativo, potevano pretestuosamente tornargli utili.

337v 7-8: *tamen suspecta sua credulitas certo ac manifesto pervideretur examine vel admittenda...*: é la consecutiva o finale introdotta da *ut* (r.4) e dipende da *desivisti* o simile (r. 3): «non tollerasti che si affrontasse la discussione sulla dottrina in base alle scritture, sicché (o perché) la sua credulità, già sospetta, traspariva (o trasparisse) inequivocabile attraverso un esame deciso ed eloquente...».

Il costrutto e l'interpretazione cambiano profondamente a seconda della persona a cui Palladio fa allusione. Chi venga accusato di credulità, ingenuità non è immediatamente chiaro: se il procedere logico e sintattico in Palladio fosse regolare e prevedibile, si dovrebbe vedervi un'allusione a Valeriano, presidente del concilio, o alla chiesa d'Aquileia, corresponsabile (ma non ingenuamente, secondo Palladio) con Ambrogio; ma non sembra che a Palladio premesse troppo l'intervento aquileiese né che gli bruciasse.

Non si può pensare a Graziano, che Ambrogio avrebbe raggirato e costretto a comportarsi diversamente da come aveva promesso ai due vescovi ariani ([58]); non è sotto accusa il concilio, che Palladio ha ben accusato altrimenti e che nel testo è indicato con il *vos* e non con la terza persona singolare.

Rimane dunque che Palladio indica se stesso, come colui che incautamente si espone al rischio d'un processo anziché d'un dibattito aperto: in tal caso si potrebbe vedere in questo congiuntivo piuttosto una finale che una consecutiva.

337v 10-14: continua ricordando le conseguenze o gli scopi del comportamento d'Ambrogio: *vel certe in emendatione(m) (subigatur) iudicio reservanda* ([59]): « e perché si dovesse riservare (o demandare) per un processo e così fosse sottoposta a correzione» ([60]). La

([58]) Per questo e per tanti altri problemi si veda (come nei casi precedenti, anche se non è stato citato ogni volta) il lavoro di GRYSON, *Scolies ariennes...*, cit., p. 121 e ss.

([59]) I gerundivi sottintendono *esse*, come avviene pressoché normalmente in Palladio.

([60]) Cfr. 339r 5; 343r 43.

successione di due *vel* non indica un'alternativa ma, com'é frequente ([61]), equivale a «sia...sia». *In emandationem* é costrutto normale in Palladio con equivalenza di *ad* più l'accusativo.

Rimane insoluto il dubbio a proposito della parola con cui s'inizia la r. 13, che potrebbe essere un *subigatur,* senza però che sia chiaro il nesso ([62]).

Il discorso continua con un *sed* che non dovrebbe comportare un nuovo capoverso e forse nemmeno un nuovo periodo: il punto di chiusura del periodo va posto prima del *nam* della r. 22. Qui purtroppo alcune parole rimangono illeggibili e quindi è insicura ogni ricostruzione, ciò che dispiace assai per alcuni riferimenti molto interessanti che pare di intravedere: dalla r.15 in poi parrebbe di leggere qualcosa come *sed in scriptione* (o *superiore) C (a) esaris Aquileiae palatio......d (omin) i n(ostri)....*,ma i dubbi sono molto forti e devono frenare la fantasia, tanto più che qualcosa di meno incerto emerge dalle righe 19-22, imperniato sull'agettivo *aequalem,* che può collegarsi alle polemiche fondamentali sull'uguaglianza di Cristo rispetto al Padre o riferendosi all'«empia» affermazione dei niceni in merito ([63]).

Sennonché della questione dottrinale o teologica di fondo si parlerà più avanti ([64]), mentre qui Palladio, che continua nella sua requisitoria contro gli arbitri di Ambrogio, dovrebbe piuttosto respingere l'assimilazione sua e di Secondiano a qualsiasi altro eretico e agli ariani stessi. Si sa che Palladio e Secondiano protestarono di non aver mai conosciuto Ario né di sapere chi fosse ([65]). L'abitudine a fare degli eretici un fascio solo, ormai sbrigativamente invete-

([61]) 337v 43-44.

([62]) Se *subigatur* dipende dall'*ut* della r. 4 ed ha senso finale, dovrebbe riferirsi ad un fatto più recente rispetto al concilio, più vicino al momento in cui Palladio redasse il suo *pamphlet,* o a una realtà di valore assoluto (cfr. 304r 3): nel primo caso potrebbe esservi espresso il desiderio di Palladio che il concilio venisse corretto da qualche provvedimento superiore?

([63]) Cfr. 303v 17; 341r 3 (cfr. frammenti di Bobbio: MESLIN, *Les Ariens...,* cit., pp. 118, 124 ss.); 337r 7.

([64]) 339v 2.

([65]) Tutti i *Gesta* sono punteggiati dal rifiuto di Palladio di discutere sulla base o anche sull'autorità di Ario. Secondiano: *Quis fuerit ignoro, quid dixerit nescio. Mecum loqueris vivus ad vivum (Gesta, 66).*

rata in Ambrogio (66), è respinta da Palladio che la definisce «empia», «irreligiosa»: *(fides) quae a vobis Arrii nomine infamatur... impiaetatis vestrae* (67); *inreligiose anathema succlamaverunt* (68).

Il verbo principale deve individuarsi nel *duxisti* della r. 19: si può tentare una ricostruzione del genere: *[Palla]di[um haereticis] duxisti (a)equalem inreligioso sermone [ita ut] intercluderes [impis]:* il seguito del testo scorre meno difficile, dopo il *nam:* «infatti, nel concilio, sottoponesti loro una lettura di Ario...»

Senza procedere oltre analiticamente (69), le minime varianti o integrazioni rispetto all'ottima edizione del Gryson possono permettere una traduzione-ricostruzione (spostando la terza persona nella prima singolare) del tipo seguente: «Dimmi, dunque: ci hai definiti ariani me, Demofilo e Aussenzio, perché la pensavamo diversamente da te; eppure avevi promesso di darci una risposta; e sapevi bene che in questa controversia a te e ai tuoi occorreva che noi fossimo presenti assieme ai nostri per dibattere sulla fede. E come? Quando io, sostenuto dalla speranza d'un concilio generale, composto d'orientali come d'occidentali - che questo non si realizzasse per la tua volontà ingannatrice lo prova in modo sfacciato la lettera dell'imperatore -, in compagnia d'un solo mio confratello nell'episcopato, di Secondiano, venni ad Aquileia e in forma privata vi incontrai in una sala della chiesa per vostra volontà e così con la nostra presenza si realizzò l'occasione per una disputa aperta, non

(66) PAREDI, *S. Ambrogio...*, cit., p. 254.

(67) 338v 39-41.

(68) 309v; cfr. anche 337v 43; 338v 28. Per contro si veda Aussenzio (305v 4-5) come distingue le varie forme di eresie, precisando: *non pios sed impios, non religiosos sed inreligiosos.*

(69) Si dovrebbe studiare il significato delle parole *ordinatio et dispositio,* in sé o come endiadi (307r 3) in rapporto al passo, non ancora esaurientemente discusso, contenuto nella lettera XII (cfr. G. BIASUTTI, *La tradizione marciana aquileiese,* Udine 1958, pp. 21-30; G. C. MENIS, *La lettera XII attribuita a S. Ambrogio e la questione marciana aquileieise,* in «Riv. di st. d. Chiesa in Italia» XVIII (1964) 243-253: sono i due studi che hanno aperto il dibattito che continua ancora; non si è tenuto in conto sufficiente: J. M. HANSSENS, *Le symbole baptismal de l'ordonnance ecclésiastique latine,* in «Rech. de Science Religieuse» LIV, 1-2 (1966) 256-259); cfr. l'affermazione di Rufino: *ordinem sequimur (Expos. Symboli,* C.C s.l., 20, p. 136, 9-17).

tollerasti più che s'intavolasse un dibattito idoneo, fondato sull'autorità delle Scritture e riguardante gli argomenti di fede che agitano tutto il mondo e lo dividono, in modo che, quantunque quello non fosse un concilio, com'è testimoniato dalle caratteristiche della sala inadeguata in cui ci si trovò, del vescovo di quella città, che in ragione d'una vostra speciale esaltazione si distingue singolarmente quasi per un'eminente tribuna, e dalla presenza d'una sede vicina, tuttavia la credulità, già sospetta, traspariva inequivocabilmente attraverso un esame deciso e aperto, che si dovesse riservare a un processo e così fosse sottoposta a correzione: ma...mi equiparasti con parola infame agli eretici, sicché ci comprendevi tra gli empi. Quando infatti vi riuniste per decidere su un prossimo concilio, tirasti fuori a una certa lettera di Ario, contro la quale da vari giorni avevate preparato insidiosamente la replica, incominciando a bersagliarci perché non ci fosse possibilità di pacifica discussione in un'assemblea che si sarebbe dovuta svolgere serenamente».

* * *

Se può essere accettata quest'interpretazione, avremmo dunque «fotografata» la situazione degli edifici di culto episcopali ad Aquileia nel 381: una grande basilica, la post-teodoriana settentrionale, alla quale Palladio non può senza dubbio riferire l'accusa di piccolezza, se pensiamo che raggiungeva ben 1500 metri quadrati, aveva accanto a sé la teodoriana meridionale, vicina e più piccola, ma soprattutto non usata come luogo di culto ufficiale per la sinassi eucaristica ([70]).

([70]) Non pare del tutto chiara la destinazione primitiva dell'aula teodoriana meridionale, se cioé fu catecumeneo o aula per la sinassi: questo suo «ridimensionamento» di significato verso il 381, quando molto probabilmente i catecumeni erano ormai di numero molto ridotto, deporrebbe a favore d'una trasformazione del catecumeneo in aula per l'amministrazione episcopale e quindi per l'allestimento anche d'un concilio. Se la teodoriana meridionale fu *secretarium* in forma regolare e continuativa, si dovrebbe attenderne una continuità nella post-teodoriana meridionale, il che non sembra proprio dimostrato. Senza dubbio, sul finire del secolo quarto, interviene qualcosa che fa delle due aule parallele, già destinate a funzioni così disparate, una coppia di edifici di culto ugualmente destinati ai fedeli.

La teodoriana meridionale era però sempre un luogo caro e anzi sacro alla storia della chiesa aquileiese, per la ricchezza figurativa e dottrinale ma soprattutto per il significato o per i ricordi che concretamente tramandava: minore dunque nelle dimensioni e ormai «ridotta» a funzioni «amministrative» ma anche di rappresentanza e quindi, almeno potenzialmente, adatta ad essere sia sede per un concilio sia «sacrario» per i culti più cari ([71]).

Se le cose stanno così, potremmo anche riproporre l'ipotesi che potè apparire anche troppo suggestiva, della ripetizione in quest'aula della scena della lotta fra il gallo e la tartaruga, quale suggello in senso attuale d'un'immagine ormai perduta ma evidentemente non dimenticata: l'attualizzazione in senso trinitario e soteriologico parrebbe intonata proprio al clima del concilio aquileiese e delle polemiche antiariane ([72]). Lo *slogan* di Cromazio d'Aquileia, presente e partecipe del concilio del 381, *Victoria crucis in Trinitatis fide consistit* ([73]), ne è la prova e l'eco più convincente ([74]).

([71]) La cappella arcivescovile di S. Andrea a Ravenna era cappella privata dei vescovi e tuttavia il sacello servì più particolarmente come lipsanoteca, della quale si conservano ancora gli armadietti o ripostigli (G. GEROLA, *Il ripristino della cappella di S. Andrea nel palazzo vescovile di Ravenna,* in «Felix Ravenna» n.s. a. III, f. 2, maggio-agosto 1932, p. 71 e ss.). La teodoriana meridionale manca di attributi specifici (in senso architettonico) perché sia qualificata come cappella per le reliquie: nulla toglie che le reliquie vi possano essere state per un tempo limitato in forma provvisoria.

([72]) S. TAVANO, *In margine all'omelia XV di Cromazio d'Aquileia,* in «Studi Goriziani» XXXVI (1964, II) 123-138.

([73]) *Sermo* XV (C.C. s.l. IXA, p. 67: 62-63); v. anche SERMO XLIII.

([74]) Si ricordi che la croce come simbolo di vittoria si diffuse proprio subito dopo il concilio d'Aquileia, specialmente per iniziativa ambrosiana: basterebbe tener presente la *forma crucis* della basilica *apostolorum* e l'adozione sua quasi canonica nell'area padana, senza dubbio per l'autorità d'Ambrogio ma anche per la concordanza di significato vista la partecipazione unanime alle decisioni del concilio d'Aquileia; e non è esclusa una volontà di ricuperare e riscattare il segno di vittoria costantiniano: S. LEWIS, *The latin Iconography of the Single-Naved Cruciform Basilica Apostolorum in Milan,* in «Art Bulletin» LI (1969) 208 ss.

Piace ricordare la connessione fra croce e trionfo che persiste nel parlare di Cromazio d'Aquileia (Tr. XIX, 138; S. XIX; e cfr. P.A. FEVRIER-C. POINSSOT, in «CAHA» X, 1959, p. 154). Si v. anche: M. GUARDUCCI, *Il fenomeno*

L'ultimo episodio di questa ricostruzione storico-topografica potrebbe essere visto nell'*ingressio* delle reliquie degli apostoli, avvenuta proprio un 3 settembre forse una decina di anni dopo (75), con la volontà di ribadire un aggancio alle radici apostoliche nell'interpretazione del dogma trinitario (76).

È possibile che in via provvisoria le reliquie fossero collocate proprio nell'aula teodoriana meridionale in un grande cofano o altare a cassa (77), sopra la figura della Vittoria, in attesa che si costruisse l'apposita *basilica apostolorum*.

orientale del simbolismo alfabetico e i suoi sviluppi nel mondo cristiano d'Occidente, in *L'oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964, pp. 467-497.

(74) v. anche: L. CRACCO RUGGINI, *Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia*, in *Aquileia e l'Oriente mediterraneo*, « AAAD » XII, Udine 1977, 353 ss. (ivi bibliografia precedente).

(75) S. TAVANO, *Aquileia cristiana*, cit., p. 151; giustamente Y.M. DUVAL propone di spostare l'eventuale *ingressio* a quasi una decina d'anni dopo: *Aquilée et la Palestine entre 370 et 420*, in *Aquileia e l'Oriente*, «AAAd» XII, Udine 1977, pp. 308-309.

(76) Per questa connessione croce-Trinità-apostoli si può anche ricordare l'episodio del 26 novembre 380, quando Teodosio, espulso da Costantinopoli l'ariano Demofilo, conduce con grande pompa Gregorio di Nazianzo, in segno di trionfo, nella chiesa degli apostoli (A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien (325-395)*, Paris 1947, pp. 217-218).

(77) MIRABELLA ROBERTI, *La posizione dell'altare...*, cit., *passim*, n. 25 e fig. 3.

Luigi Prosdocimi

EPILOGO

Giunti, come siamo, alla fine di questo « Colloquio internazionale » sul Concilio aquileiese del 381, il bilancio sull'insieme delle relazioni e degli interventi di questi due giorni di intenso lavoro ci si presenta senza alcun dubbio estremamente positivo.

L'iniziativa presa dagli Ecc.mi Vescovi delle quattro Diocesi del Friuli-Venezia Giulia, in collaborazione con il Centro di Antichità Altoadriatiche e con il suo Presidente, il prof. Mario Mirabella Roberti, di far precedere la commemorazione liturgico-ecclesiale del sedicesimo centenario del Concilio da un incontro scientifico tra gli studiosi più qualificati dell'evento stesso, è stata non solo molto opportuna, ma ricca di frutti nel mettere definitivamente a punto i complessi problemi testuali e dottrinali connessi con il Concilio. Al Comitato episcopale dunque, oltre che agli illustri relatori, va il più vivo ringraziamento di quanti hanno potuto partecipare di persona all'incontro, e certamente anche di coloro che avranno modo di consultare e di utilizzare gli Atti del colloquio, una volta pubblicati.

Non ho qui intenzione, per molte ragioni, tra le quali non ultima la mia « incompetenza », di proporre un bilancio analitico e un'analisi particolareggiata dei temi trattati nelle singole relazioni, sia in quelle rivolte ai problemi testuali e filologici, che in quelle rivolte al grande dibattito dottrinale sotteso al rapido e quasi « fulmineo » svolgimento del sinodo aquileiese.

Limitandomi pertanto ad alcune notazioni d'insieme sull'incontro di questi giorni e alle impressioni che esso ha provocato in me, come studioso di temi e di secoli non di poco posteriori alle dispute e alle controversie trinitarie e cristologiche del secolo IV, vorrei sottolineare la chiara impressione e conferma che ho ricavato dall'ascolto attento delle relazioni circa l'importanza decisiva di tale secolo nell'arco della nostra storia, per essere state in esso poste le basi dottrinali e istituzionali di quella che sarà la vicenda futura del mondo cristiano, nella sua unità, ma anche nelle diffe-

renze e duplicità di posizioni che andarono distinguendo gradualmente l'Oriente dall'Occidente.

Nella disputa ariana vi furono infatti aspetti, finemente messi in luce e analizzati dai relatori e affiorati anche durante le discussioni, rivelatori di un fondo culturale diverso tra area greca ed area latina. Il pensiero e lo stesso linguaggio teologico che si andarono via via precisando nella disputa tra niceni ed antiniceni, se osservati in prospettiva storica, mentre ci danno la piena consapevolezza dello sforzo dottrinale unitario che si è venuto compiendo in quel periodo, sforzo di cui il mondo cristiano beneficerà per tutti i secoli futuri, ci mostrano anche inflessioni di tendenza e metodi di azione che già caratterizzano una chiara diversificazione, anche se solo allo stadio incipiente, tra le due aree dell'ecumene cristiano.

Gli stessi comportamenti pratici e il temperamento di Ambrogio, osservato in questo momento rivelatore del Concilio, di un Ambrogio uomo di governo, oltre che maestro di dottrina, raffrontati con quelli più sfumati di un Palladio che ad Aquileia era venuto per sostenere una sottile, e se vogliamo, capziosa disputa esegetica, e non per affrontare una vera e propria azione giudiziaria nei confronti suoi e di Secondiano, tali atteggiamenti ci appaiono come significativi e precorritori di linee di sviluppo successive, rivolte l'una alla controversia che diventa fine a se stessa, e l'altra – quella di Ambrogio – alla costruzione dottrinale e pastorale di chi ha il *sensus Ecclesiae*, e sente di dover vivere e operare nell'ambito di una comunità animata e sostenuta da realtà trascendenti la ragione umana.

Ad Aquileia tali diversi modi di guardare al dogma si sono affrontati in modo chiarissimo e quasi « semplificato », impersonati come essi furono, nei due protagonisti della vicenda.

Il fatto poi che Aquileia sia stata testimone di questo Concilio che ha segnato il punto di arresto sul piano dottrinale dell'arianesimo, determinando il suo futuro declino (anche se il pericolo drammaticamente segnalato da Gerolamo non sarebbe del tutto scomparso neppure per l'Occidente con la successiva invasione delle genti gotico-ariane), tale fatto – dicevo – contribuì a fare di Aquileia un punto di raccordo e di incontro tra le due metà dell'orbe cristiano.

Questo colloquio e queste celebrazioni centenarie hanno

dunque il merito di aver messo in risalto tutto ciò, riportando alla ribalta anche sotto questo profilo questa gloriosa sede episcopale e patriarcale e la sua storia più che millenaria.

Nell'anno commemorativo del Concilio ecumenico di Costantinopoli, e nel contesto di una rinnovata ricerca di unità tra Occidente ed Oriente nella comune, anche se « duplice », tradizione cristiana, anche Aquileia e il suo Concilio rappresentano un loro importante momento, e l'averlo ricordato e riproposto, anche sul piano scientifico, è merito del « Colloquio » che stiamo ora chiudendo, ma che ci auguriamo apra verso nuovi interessi e stimoli nuove ricerche.